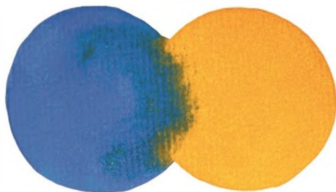
Una dintre cele mai interesante cărți de teorie politică scrise în ultimii ani. —*Choice*

Alin Fumurescu



COMPROMISUL

O istorie politică și filozofică

Traducere din engleză de Doru Căstăian

HUMANITAS

Alin Fumurescu este *assistant professor* la University of Houston. A absolvit Facultatea de Medicină din Cluj-Napoca și Facultatea de Filozofie a Universității Babeș-Bolyai. Are două masterate în științe politice, la Institut européen des hautes études internationales (Nisa) și la Univesity of Missouri – Columbia. Și-a susținut teza de doctorat, „Compromise and Representation: A Split History of Early Modernity", la Indiana University (Bloomington). Teza a primit în 2013 premiul „Leo Strauss" al Asociației Americane de Ştiinţe Politice pentru cea mai bună lucrare de doctorat în domeniul filozofiei politice. A scris piese de teatru montate la Teatrul Național din Târgu Mureș și la cel din Cluj-Napoca, a condus mai multe publicații (*NU, Ziua de Nord-Vest, Ziarul de Cluj*) și colaborează cu diferite ziare românești.
Volumul de față, *Compromise: A Political and Philosophical History*, publicat în 2013, a fost selectat de Asociația Bibliotecilor Academice din SUA în topul celor mai importante 25 de volume ale anului. Traducerea în chineză a apărut în 2016. În 2019 va publica o nouă carte despre compromis: *Compromise and the American Founding: The Quest for the Elusive People's Two Bodies.*

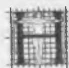
Alin Fumurescu

COMPROMISUL

O istorie politică și filozofică

Cu o prefață a autorului
la ediția românească

Traducere din engleză de
Doru Căstăian


HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Andreea Niţă
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristian Negoiţă
DTP: Corina Roncea, Carmen Petrescu

Tipărit la Artprint

Alin Fumurescu
Compromise: a political and philosophical history

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Fumurescu, Alin
Compromisul: o istorie politică şi filozofică / Alin Fumurescu; cu o pref. a autorului la ed. românească; trad. din engleză de Doru Căstăian. – Bucureşti: Humanitas, 2019
Index
ISBN 978-973-50-6357-3
I. Căstăian, Doru (trad.)
32

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30

CUPRINS

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ROMÂNEASCĂ

Compromisul la români

Precum oamenii, fiecare carte poate avea mai multe case, în mai multe țări. Nu poate avea însă decât un singur „acasă". Grație excelentei traduceri a lui Doru Căstăian, căruia-i mulțumesc și pe această cale, *Compromisul* se întoarce, în sfârșit, acasă. Este adevărat, ideea acestei cărți mi-a venit în Statele Unite, unde am și scris-o, pentru că doar acolo aveam acces la anumite arhive și la literatură secundară. Și totuși, *de facto*, cartea s-a născut aici, în România, înainte chiar de a începe a o așterne în scris. S-a născut în urma unor experiențe personale, trei la număr, care m-au marcat sau m-au lăsat cu semne de întrebare ce m-au urmărit întreaga viață.

În mod normal, asemenea detalii biografice nu își au locul într-o lucrare academică, așa că nu s-au regăsit nici în ediția în engleză, nici în cea în chineză. Dar aici suntem „acasă", unde un anumit grad de abandonare a formalităților nu este doar acceptat, ci chiar bine-venit. Într-un fel te porți când ești în vizită, într-alt fel când ești printre cei „de-ai casei". Din moment ce e nepoliticos să te porți, ca musafir, cum te porți acasă, e la fel de necuvenit să te porți acasă la fel cum te-ai purta printre străini. Mai mult, absența acestor dezvăluiri personale ar șubrezi considerabil credibilitatea unor diagnostice pe care am de gând să le propun în privința atitudinii românilor față de compromis, înainte și după căderea comunismului. Dacă în cazul Evului Mediu sau al Angliei și Franței la începutul modernității interpretarea „simptomatologiei" s-a bazat pe parcurgerea a sute de

texte, dobândind ca urmare un anumit grad de obiectivitate, o abordare similară mi-a fost, cel puțin deocamdată, imposibilă în cazul României. Astfel, singura opțiune a rămas cea a unei abordări mai degrabă subiective.

Ca parte a unui alt proiect, menit a combina analiza cantitativă cu analiza calitativă a atitudinii românilor față de compromis înainte și după 1989, în 2016 am stat de vorbă despre acest subiect cu oameni provenind din medii diverse, cu biografii, profesiuni și preocupări diferite.[1] Ideea de bază era, pentru mine, prima tentativă de a acorda o privire statistică unei probleme altminteri teoretice. Din nefericire, proiectul cu pricina a intrat – nădăjduiesc, doar temporar – în hibernare, din motive ce nu țin de mine, dar conversațiile avute m-au ajutat să schițez câteva particularități care-i diferențiază pe români de alte popoare atunci când vine vorba despre compromis. Nimic surprinzător în asta. După cum în cazul indivizilor atitudinea față de compromis e determinată, în bună măsură, de accidente biografice – familie, școală, prieteni, modele literare sau promovate de mass-media etc. –, la fel în cazul popoarelor atitudinea generală e determinată de un anumit parcurs istoric.

Să începem, așadar, cu experiența personală. Aparent, ideea acestei cărți a apărut dintr-o întâmplare. Aparent doar, pentru că nimeni nu poate sări peste propria-i umbră. Peste propria-i biografie. În primul an al unui doctorat întârziat, la Indiana University – Bloomington, la unul dintre seminarele lui Jeffrey Isaac, am primit sarcina de a scrie un eseu în care să analizez o experiență personală cu mijloacele filozofiei politice. La vremea aceea eram pasionat de problema Unu–Multiplu la

1. Pomenesc aici doar câteva nume, dar le mulțumesc tuturor pentru timpul acordat: Mihai Bărbulescu, Rudolf Dinu, Cezar Ioan, Horia-Roman Patapievici, Andrei Pleșu, Sandra Pralong, Cristian Preda, Adriana Săftoiu, Sever Voinescu.

Platon și intenționam să îmi scriu teza pe acest subiect. Socoteala de acasă nu s-a potrivit însă cu cea din târg. Mai exact, în acest caz, socoteala din târg nu s-a potrivit cu cea de acasă.

Având deja în spate un parcurs biografic deopotrivă stufos și sinuos, pendulând indecis între medicină, jurnalism, teatru, filozofie și politică, dar marcat întotdeauna decisiv de radicalismul anilor '90 din România, mi-am pus atunci, ca doctorand, două întrebări. Mai întâi, m-am întrebat, cu toată sinceritatea de care am fost capabil – pe vremea aceea, ca și acum –, de unde acest refuz de-atunci de-a face un compromis până și cu umbra vreunei amintiri a trecutului comunist? De unde voluptatea de odinioară de a împărți lumea în alb și negru, Lumină și Întuneric? Apoi, m-am mai întrebat cine e autorul faimoasei expresii „politica este arta compromisului".

Cum răspunsul la a doua întrebare părea mult mai simplu de găsit, am început prin a mă interesa în stânga și-n dreapta. Spre surprinderea mea, nici unul dintre profesorii cărora m-am adresat nu-l știa. M-am apucat, așadar, să-l caut în cărți. Nu am întâlnit decât formulări precum „este bine știut că politica e arta compromisului", „recunoaștem cu toții că politica este arta compromisului, dar..." ș.a.m.d. Expresia rămânea însă impersonală, și, deși e acceptată ca evidentă, această caracterizare a politicii nu pare să aibă totuși un autor identificabil. M-am încăpățânat să caut tot mai adânc în istorie, atât în engleză, cât și în franceză. N-am găsit nimic. La un moment dat însă, mi-am dat seama că încercând să rezolv o „enigmă" dădusem peste alta, mai mare: în ciuda schimburilor intelectuale intense dintre Anglia și Franța, pe tot parcursul secolului al XVII-lea și-n bună măsură și al XVIII-lea, englezii foloseau compromisul cu un sens constant diferit de cel al francezilor. Dacă pentru primii era aproape o virtute, pentru ceilalți, compromisul era cel puțin dubios. În scrierile vremii, în franceză abundă expresii precum „nu mă voi compromite", „nu îmi voi compromite onoarea" etc. Peste Canalul Mânecii, asemenea utilizări lipsesc

cu desăvârșire. Cartea de față este rezultatul încercării de a soluționa această enigmă.

Ceea ce a rămas, în schimb, nerezolvat în prima variantă a acestui volum e cea dintâi întrebare: de unde radicalismul, personal și colectiv, al anilor '90? Ceea ce cititorii versiunilor în engleză și în chineză ale acestei cărți n-au cum să știe este că atât impulsul inițial, cât și motivația pentru a scrie nu una, ci două cărți despre compromis se datorează, cum spuneam, unor frustrări și dileme personale, cât se poate de românești.[2] Pentru că, dacă n-ai fost „testat", n-ai nici cum să știi cum ai fi reacționat. E lesne și cu siguranță plăcut să te mângâi cu gândul c-ai fi fost un erou, indiferent de circumstanțe, acuzându-i pe cei care au dat dovadă de slăbiciune sau chiar lașitate. Câtă vreme însă tu însuți n-ai fost supus încercării, e nu doar greu, ci de-a dreptul necuvenit să te erijezi în judecătorul altora. Or destinul a făcut să nu fiu testat cu adevărat niciodată înainte de 1990, deși, teoretic, aș fi avut toate șansele să fiu. De aici, înclin să cred, și cele trei frustrări care s-au defulat în primii ani după Revoluție.

Prima frustrare, sau mai degrabă prima dilemă rămasă nerezolvată, are legătură cu turnătoria. Încă dinainte de '89, student clujean la medicină fiind, eram cam slobod la gură. În plus, eram redactor la revista *Napoca Universitară* și membru al cenaclului literar păstorit de regretatul Teohar Mihadaș, scriitor și fost deținut politic. Mai mult, aveam o mulțime de prieteni în boema clujeană și tranzacționam pe sub mesele din Arizona cărți interzise. Teoretic, așadar, îndeplineam profilul unui potențial opozant al regimului. Cu toate acestea, nimeni n-a încercat vreodată să mă șantajeze sau să mă racoleze. După 1990, când amploarea racolării de informatori a început să iasă la iveală, asta s-a transformat automat într-un semn de întrebare:

2. La ora la care scriu aceste rânduri, manuscrisul unei alte cărți, despre rolul compromisului în fondarea Statelor Unite ale Americii, este aproape finalizat.

De ce nu mă abordase nimeni? Și cum aș fi reacționat dacă ar fi încercat să mă șantajeze/racoleze? Cred că aș fi spus un „nu" hotărât. Dar nu voi putea fi niciodată sigur de asta. De aceea nici nu am căutat până acum să aflu de la CNSAS dacă am sau nu dosar. Aș fi prea dezamăgit dacă aș afla că nu m-a urmărit nimeni. Orgoliul mi-ar fi știrbit dacă aș afla că, în ochii Securității, nu contam defel, nici așa, nici pe dincolo, când eu îmi imaginam pe atunci că mutam munții din loc citind, să zicem, *Yi-Jing*, cu prefața lui Carl Gustav Jung în italiană.

A doua frustrare – tot o întrebare fără răspuns – e legată de ce aș fi făcut dacă mi s-ar fi propus intrarea în Partidul Comunist. Compromisul, în acest caz, depindea, cum vom vedea, și de perioadă, fiind în unele situații aproape benign. (În definitiv, cum mi-au reamintit mai mulți interlocutori, până și intransigentul Paul Goma s-a înscris în partid în 1968, după invadarea Cehoslovaciei de către Armata Sovietică și după discursul lui Ceaușescu.) În acest caz, testul a venit, însă prea târziu pentru a mai avea relevanță. În 1988 mi s-a propus funcția de redactor-șef la *Napoca Universitară* – cu o condiție: să mă înscriu în PCR. Am refuzat, dar mai degrabă în urma unor calcule raționale, care nu prea aveau nimic în comun cu eroismul. Perestroika își făcea deja simțite efectele în Uniunea Sovietică, iar semnalele că sistemul e pe cale de a intra în colaps se întețiseră. Și-atunci de ce m-aș fi repezit să mă îmbarc pe *Titanic*? Încă o ocazie ratată de a-mi dovedi din ce aluat sunt cu adevărat făcut.

În fine, a fost momentul decembrie '89. Ca student cu pretenții literare, filozofice și gazetărești în Clujul anilor '80, îmi beam cafeaua la Croco, berile – la Arizona și participam la dezbateri încinse, literaro-artistice, câțiva pași mai încolo, la Pescarul, unde băutura oficială era vodca. Nu m-am înnebunit niciodată după vodcă, dar făceam și eu ce puteam pentru a fi hipster *avant la lettre*, dimpreună cu o mulțime de aspiranți la statutul de scriitori, poeți, filozofi, pictori, dramaturgi și mai știu eu ce. Eram – sau, mai bine zis, speram că sunt – membru

„oficial“ al boemei clujene, la fel ca Lucian Matiş sau Călin Nemeș, și ar fi trebuit să mă aflu în zona Librăriei Universității când a început să se tragă. Nici asta n-a fost să fie. Sesiunile de iarnă s-au încheiat mai repede, studenții au fost trimiși acasă, aşa că Revoluția m-a prins la Brad, județul Hunedoara. Am ieşit în stradă, am scandat, am mărşăluit, doamnele de la librării au scos volumele lui Ceaușescu afară şi ne-au rugat să nu spargem vitrinele, că le au pe gestiune. Cam asta a fost tot. După câteva ore, un prieten a constatat mucalit: „Acum, dac-am făcut şi revoluţie, poate ar trebui să mergem acasă, să mâncăm.“ Două zile mai târziu îl vizitam pe Călin Nemeş la spital, la Cluj, ciuruit după ce-și dezgolise pieptul în fața gloanțelor, iar Lucian Matiş era mort. Şi, încă o dată, n-am să știu niciodată ce-aș fi făcut dacă eram în Cluj, pe lângă Arizona, atunci când armata a început să tragă.[3]

Toate aceste frustrări și dileme suprapuse și-au găsit supapa la începutul anilor '90, când am fondat revista *NU*, am documentat mineriadele, am inhalat gaze lacrimogene, ba am fost chiar și arestat pentru o noapte, la Casa Radio, când încercam să intervievez câțiva soldați care păzeau intrarea din strada Ştirbei Vodă. Mă simțeam bine, învelit în intransigență. Aveam ocazia să-mi „demonstrez“ mie însumi că, la o adică, aş fi putut fi un erou chiar şi înainte de 1989. Nu era vina mea că nu mi s-a oferit ocazia mai devreme. Andrei Pleșu numea fenomenul acesta „răfuială cu sine însuși“ sau „curajul secund“, prin care, după '89, mulți au încercat să-și dovedească singuri că mai au resurse de intransigență. Nu e nevoie să fi colaborat cu regimul,

3. Revista *NU* a publicat primul fotoalbum al lui Răzvan Rotta, unde apare și celebra fotografie a lui Călin Nemeş cu pieptul dezgolit în fața plutonului pregătit să tragă, și a publicat zeci de documente și reportaje pe această temă, în special mulțumită neostoitei indignări a lui Victor Mihai Lungu. Însă toate aceste gesturi, importante şi necesare, cum au fost și mai sunt pentru memoria colectivă și pentru responsabilitatea personală, nu fac decât să-mi întărească argumentul eroismului „a posteriori“.

să fi turnat pe cineva, să fi scris texte „omagiale" sau mai știu eu ce. Așa ceva nu făcusem. E suficient însă să știi, în străfundurile sufletului, că dacă nu faci răul nu presupune automat că ai făcut binele. E suficient să știi că au existat oameni precum Doina Cornea sau Radu Filipescu pentru a simți că ai făcut totuși compromisuri compromițătoare. Iar nevoia de a le răscumpăra, într-un fel sau altul, e la urma urmei firească.

Îmi amintesc cum, în a doua jumătate a anilor '90, am citit textul lui Adam Michnik „Gray is Beautiful: Thoughts on Democracy in Central Europe" („Griul e frumos: Gânduri despre democrație în Europa Centrală")[4], în care susținea că ar trebui să fim recunoscători că în democrație lumea nu se mai împarte, ca pe vremea comunismului, doar în alb și negru și că „plictiseala" unui gri e de preferat stridențelor morale. Am fost iritat, ba chiar am scris un text împotriva acestei teorii. Douăzeci de ani mai târziu, tot Andrei Pleșu mi-a povestit cum, în februarie 1990, Adam Michnik a vizitat România. La plecare i-a spus: „Voi, românii, înainte de '89, când ar fi trebuit să fiți morali, făceați «politică» – tocmeli cu regimul, compromisuri mai mici sau mai mari etc. Acum, când ar trebui să faceți politică, ați devenit brusc morali." În prezent înțeleg mai bine ce-a vrut să spună: după 1989, am făcut disidență, nu politică.

De bună seamă, pentru a avea relevanță, orice experiență personală trebuie plasată într-un context mai larg și confruntată cu altele – de unde și conversațiile pe această temă purtate cu o mulțime de oameni. Întrebările au fost, în linii mari, aceleași: (1) Există o atitudine specific românească față de compromis și, dacă da, cum ar putea fi caracterizată (și explicată)? (2) S-a schimbat cu ceva această percepție a compromisului după instaurarea comunismului? (3) Dar după 1989? Spre marea

4. Inițial a fost titlul unei conferințe susținute de Michnik la The New School, în decembrie 1996. Textul a fost rapid tradus și publicat în mai multe limbi, inclusiv în românește.

mea surprindere, în ciuda diversității interlocutorilor, între răspunsuri a existat un consistent grad de suprapunere. În cele ce urmează, voi încerca să le organizez tematic, cu precizarea că eventualele neajunsuri ale sintezei îmi aparțin în totalitate.[5]

IDENTITATEA ROMÂNEASCĂ ȘI COMPROMISUL

După cum voi argumenta în acest volum, atitudinea față de compromis, atât în cazul individului, cât și al comunității, e determinată în bună măsură nu doar de identitatea asumată, ci și de cea percepută de alții. Una se hrănește din cealaltă, și invers. Or, după cum vom vedea, compromisul presupune egalitatea părților, măcar în ceea ce privește chestiunea disputată. Primele dicționare franțuzești din secolul al XVII-lea, bunăoară, specifică faptul că a face un compromis cu un inferior presupune a i te face egal. Iar nimeni nu pare dispus să compromită atunci când în joc se află ceea ce prețuiește mai mult – propria-i identitate; identitatea pusă în joc în decembrie '89, în cazul acesta. După cum se întreabă Alice în Țara Minunilor: „Atunci cine sunt? Ah, *asta-i* marea ghicitoare." De aceea, compromisurile în cazul conflictelor interetnice sau interreligioase sunt dificile, dacă nu de-a dreptul imposibile.

Avem aici o sabie cu două tăișuri. Pe de o parte, orice identitate – personală sau colectivă – este, în bună măsură, imaginată. Depinde, după cum spuneam, de unele „accidente de

---

5. Conversațiile (interviuri ar fi prea pretențios spus, fiind vorba despre discuții *à bâtons rompus*), majoritatea cu durata de peste o oră, au fost înregistrate cu acordul interlocutorilor. În această prefață voi folosi însă doar o mică parte, cea mai degrabă teoretic generalizabilă, în speranța că detaliile și exemplele vor face parte din proiectul menționat anterior. Dat fiind că rezultatul final îmi aparține și pentru a asigura o anumită coerență, am ales să evit citările directe, preferând, în marea majoritate a cazurilor, parafrazele.

traseu."[6] La nivel personal, identitățile sunt clădite de modelele care ne-au marcat (sau am ales să ne marcheze) în copilărie. Aceste modele pot fi reale, precum părinții, bunicii sau chiar străbunicii (Horia-Roman Patapievici, Sandra Pralong), fictive, precum d'Artagnan (Adriana Săftoiu) sau o combinație între cele două. Efectul e același. Pe de altă parte, după cum argumenta Benedict Anderson într-o carte de referință, *Comunități imaginate*, faptul că o comunitate (națiune, popor) e *imaginată* nu înseamnă totodată că e și *imaginară*.[7] Existența ei devine cât se poate de concretă. Oamenii sunt dispuși să lupte și chiar să moară pentru această identitate. Dacă, bunăoară, mă identific drept român, sunt dispus să mă lupt până la moarte atât cu turcii, cât și cu ungurii, rușii ș.a.m.d. Însă, dacă însă atât Ion, cât și Ianoș se identifică drept europeni, compromisul devine posibil. La o scară mai mică, dacă mă identific ca ardelean, mi-e greu să fac compromisuri cu „miticii". Nu însă și dacă mă identific în primul rând ca român, și abia mai apoi ca ardelean, moldovean sau oltean (Adriana Săftoiu). Și tot așa. Exemplele din istoria României în care domnitorii moldoveni s-au luptat pe viață și pe moarte cu cei munteni sau chiar cu Matei Corvin se cunosc și încă mai ridică sprâncene interetnice.[8]

6. Pentru argumentul că noi, oamenii, suntem mai degrabă produsul unor accidente decât al unor alegeri voluntare, vezi Odo Marquard, *Defense of the Accidental: Philosophical Studies*, trad.: Robert M. Wallace, Oxford University Press, New York, 1991. Mulțumiri lui Andrei Pleșu pentru semnalarea acestui filozof german, practic necunoscut publicului american.

7. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London & New York, 1983.

8. În acest sens, e relevant bancul în care Ion, prieten de-o viață cu Ianoș, îl trântește într-o bună zi la pământ, dintr-un pumn. „De ce dai, Ioane?" îl întreabă buimăcit, la propriu și la figurat, Ianoș. „Măi, Ianoș", îi răspunde Ion încă nervos, „voi, ungurii, l-ați omorât pe Mihai Viteazul!". Ianoș lasă detaliile istorice la o parte și-i zice, împăciuitor: „Păi bine,

Există, după cum spunea Sandra Pralong, diferite „straturi identitare", și-atunci contează care dintre „straturi" e asumat drept „identitatea primară" și când. Ca om cu trei cetățenii și cu o viață trăită pe trei continente, Sandra este, probabil, calificată să înțeleagă cum se negociază aceste identități multiple.

Ca români, suntem predominant creștin ortodocși. Or, după cum este în general acceptat, cel puțin de la Max Weber încoace, religia îmbrățișată de o comunitate îi influențează semnificativ privirea generală asupra lumii (*Weltanschauung*), implicit, deci, și pe cea asupra compromisului.[9] Istoric vorbind, catolicismul a îmbrățișat doctrina celor „două săbii" – una spirituală, cealaltă temporală. Una a Bisericii, cealaltă a politicului. În definitiv, iudaismul și islamul sunt religii fondate de un profet-legislator (Moise și, respectiv, Mahomed), care creează concomitent o religie și un popor.[10] În schimb, Iisus vine și spune că „Împărăția mea nu este din lumea aceasta" (Ioan 18:36) și „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu" (Matei 22:21), despărțind astfel cele două lumi. Secularismul începe cu Hristos.

După cum constata însă Andrei Pleșu, replicile trebuie citite în context: într-un caz, Iisus este ispitit, așa că se adresează unei audiențe „fățarnice"; în celălalt, i se adresează strict lui Pilat, adică liderului politic al vremii. Poate și de aceea în lumea orto-

---

Ioane, da' asta a fost la 1601!" Ion însă nu se lasă impresionat. „Da, da' io de-abia acu' am aflat!" Cu identificările, fie ele și tardive, nu e de glumit.

9. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, București, 2007. Mai puțin cunoscut e faptul că Weber a scris și despre felul în care confucianismul, budismul sau iudaismul au influențat societățile care le-au adoptat.

10. Pentru cei cât de cât familiarizați cu filozofia și mistica Evului Mediu, în care iudaismul era profund îndatorat islamului, prezentul refuz al compromisului dintre cele două culturi reprezentative s-ar putea explica printr-un exces de similaritate, nu prin diferență; un subiect delicat, ce ar necesita o discuție mai detaliată.

doxă (bizantină) relația dintre puterea spirituală și cea temporală n-a fost tensionată, ca „între două săbii“ care nu încap în aceeași teacă, ci privită ca o (potențial măcar) simfonie a puterilor.[11] Ideal vorbind, cele două puteri ar trebui să conlucreze ca-ntr-o orchestră. Rezultatul, conform majorității cercetătorilor occidentali, ar fi fost cezaro-papismul Imperiului Bizantin, în care împăratul se erija, *de facto*, în capul Bisericii, devenind astfel un conducător dacă nu totalitar, atunci măcar autoritarist. Teoria, cvasiunanim îmbrățișată până de curând, a fost serios și convingător atacată de Anthony Kaldellis, care susține că acesta ar fi un exemplu tipic de „lene academică“. Lenea academică face ca unele teorii să fie luate de bune, fără a mai fi vreodată serios reconsiderate. Potrivit lui Kaldellis, în ciuda părerii predominante, Imperiul Bizantin era practic o republică în care, dacă împăratul nu conducea potrivit voinței populare, era lesne debarcat.[12]

---

11. Doctrina „celor două săbii“ – cea seculară și cea spirituală – ar fi pornit de la papa Gelasius I. Proveniența rămâne contestată, nu însă și „motivația“ invocată din Noul Testament: Luca 22: 36–38. Scopul acestei cărți însă nu e să mai adauge încă un opus de interpretări teologico-politice la o întreagă bibliotecă deja existentă. Având în vedere că tema principală a cărții rămâne diferențierea atitudinii față de compromis între Anglia și Franța la începutul modernității, în volumul acesta discutarea perioadei medievale se referă exclusiv la Biserica Catolică și la Europa de Apus, unde doctrina era general acceptată, chiar dacă interpretată de multe ori în mod radical diferit. Vezi diferența marcantă dintre Giles din Roma și Dante Alighieri (mai puțin cunoscut, pe nedrept, pentru tratatul său despre monarhia universală, în care lămurește și unele aspecte din *Divina Comedie*).

12. Anthony Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Harvard University Press, Cambridge, 2015. Merită reamintit că „republica“ înțeleasă ca opus al monarhiei e un concept de dată recentă. Orice formă de guvernământ era considerată „republică“ atâta vreme cât conducătorii aveau în grijă binele comun, public: *res-publica*.

De-o fi una, de-o fi alta, cert este că, istoric vorbind, cele două Biserici au avut atitudini diametral opuse atât față de politic, cât și față de dogmă. Pe de o parte, Biserica Catolică și-a dezvoltat propriul stat, propria-i armată și propriile-i ambiții politice. Ca urmare, în cazul confruntării cu puterile lumești, a avut de multe ori (deși în nici un caz întotdeauna) o atitudine necompromițătoare.[13] Pe de altă parte, în chestiuni de dogmă a făcut „reforme" atât înainte, cât și după apariția Mișcării Reformate. În contradistincție, Biserica Ortodoxă a refuzat orice compromisuri în materie de dogmă, dar a fost, de-a lungul istoriei, mai înclinată spre compromisuri cu puterile lumești, oricare vor fi fost acelea.

Ca români predominant ortodocși, am pornit, așadar, din capul locului cu o predispoziție spre compromis în „treburile lumești", fie ele politice sau nu. De aceea, radicalismul n-a prins niciodată în România. Când am avut momentele noastre de radicalizare, au fost scurte, ca niște episoade febrile (Sever Voinescu). Păstrarea dreptei-credințe, în schimb, a rămas esențială. Restul sunt detalii mai mult sau mai puțin negociabile. Suntem înțelegători cu slăbiciunile omenești. De unde și expresia „fă ce zice popa, nu ce face popa". Premisa, mai mult sau mai puțin tacită, a fost că există realități paralele, unde se aplică logici diferite, iar lumea aceasta nu este împărțită în „alb" și „negru", „lumină" și „întuneric". Nu degeaba Biserica Ortodoxă n-a avut Inchiziție, n-a ars nici oameni și nici cărți pe rug, iar față de știință a avut, în marea majoritate a situațiilor, o atitudine mai degrabă neutră. Heliocentrismul sau darwinismul, bunăoară,

13. Faimosul episod al „drumului spre Canossa", când, în ianuarie 1077, împăratul Henric IV ar fi așteptat desculț timp de trei zile intrarea la papa Grigore VII și ridicarea excomunicării, e grăitor în acest sens. Pe de altă parte, perioada „papilor de la Avignon", aflați sub controlul direct al regilor Franței (1309–1376), oferă un contraexemplu și o dovadă că generalizările, în asemenea situații, trebuie făcute cu prudență și *cum grano salis*.

n-au stârnit nici pe departe vâlva emoțională, ba chiar politică, pe care au stârnit-o în Occident. Fiecare cu lumea și logica lui.

După cum o știe oricine a mai dat pe la biserică, a vrut să divorțeze, să se căsătorească religios cu o persoană de o confesiune diferită sau a dorit orice altă „dezlegare", în Biserica Ortodoxă se găsesc întotdeauna soluții. Nu le spune „compromisuri", le spune „pogorăminturi" (Andrei Pleșu). Problema – după cum au constatat mulți interlocutori – n-ar fi aceste compromisuri în sine, ci faptul că BOR s-a simțit îndreptățită să le ridice de la statutul de excepție la rang de principiu. Andrei Pleșu susține că problema nu e că această ambiguitate a fost o tehnică de supraviețuire, dar că a devenit o practică aproape obligatorie. Or, după cum spunea încă din secolul al XIX-lea britanicul John Morley, cel care a scris prima carte despre compromis, *On Compromise*, compromisul devine primejdios atunci când devine principiu și când își depășește sfera de acțiune, care e eminamente politică. Când totul poate fi compromis, nu mai rămâne nimic de compromis. Între cineva care nu e dispus să compromită nimic și cineva care e dispus să compromită orice nu e nici o diferență (Sever Voinescu). Ambele atitudini ucid compromisul.

De ce este politicul domeniul prin excelență al compromisului? De ce este politica arta compromisului? Pentru că aici compromisurile privesc – sau ar trebui să privească – nu individul ca atare, ci binele colectiv. Comunitatea. Una e când un compromis îmi folosește personal, și cu totul altceva dacă servește comunității (Andrei Pleșu, Sandra Pralong, Adriana Săftoiu).

Din nefericire, comunismul a distrus programatic atât comunitățile locale, tradiționale, cât și pe cele moderne, clădite și încurajate, la fel de programatic, de arhitecții Unirii Mici și ai celei Mari (Horia-Roman Patapievici, Adriana Săftoiu). Iar asta a schimbat dramatic atitudinea românilor față de compromis.

COMPROMISUL SUB COMUNISM

Comunismul s-a instalat în România pe un teren predispus, așadar, spre compromis (Sever Voinescu). Teoretic vorbind, dacă disponibilitatea spre compromis presupune egalitatea părților, iar ideologia comunistă e bazată pe ideea egalitarismului absolut, comunismul ar trebui să fie, prin definiție, ideologia compromisului. N-a fost și nu e așa, pentru că egalitatea proclamată e proiectată într-un viitor pseudomi(s)tic. O altă lume, diferită însă fundamental de „cealaltă lume“, a creștinismului. O lume cu susu-n jos. O lume întoarsă pe dos.

Dacă împărăția lui Iisus nu este pe lumea aceasta, împărăția comunismului, ni s-a spus, va fi pe această lume, dar una transformată din temelii, dimpreună cu oamenii. Oameni noi, pentru o lume nouă. Până atunci însă, lumea e împărțită în „alb“ și „negru“, „lumină“ și „întuneric“: comuniștii și restul. Sunt două viziuni diametral opuse. Dacă în Biblie bătălia finală între Bine și Rău se dă la sfârșit, în comunism se dă la început – un început care nu se mai termină. Dezvăluirile nu se făceau la sfârșit, ci la nesfârșitul început.[14] Și, ceea ce era și mai grav, apartenența la clasă era de nerecuperat. Deși recunoscute în teorie, în practică, convertirile de la morala burgheză la cea proletară erau suspicioase în cel mai bun caz. Te nășteai proletar sau nu, după cum, potrivit ideologiei naziste, te nășteai arian sau nu. Aici compromisurile nu își găseau rostul. Totul se reducea la lupta de clasă sau de rasă – o luptă pe viață și pe moarte, la modul cel mai literal cu putință (Horia-Roman Patapievici).

Asta în prima fază. În prima fază a instalării comunismului în România, era (relativ) lesne să refuzi compromisul.[15] Distinc-

---

14. Etimologic, termenul „Apocalipsă“ provine din grecescul *apokalupsis* – dezvăluire.

15. De bună seamă, asta nu înseamnă că figuri importante ale României de atunci nu au făcut compromisuri – de la Mihail Sadoveanu la G. Călinescu. Fiecare însă se cuvine a fi judecat în parte. Nu degeaba,

ția dintre cele două tabere era, chiar pentru protagoniști, cât se poate de limpede. Cum spunea Alexis de Tocqueville, în guvernările absolutiste, despoții încearcă să ajungă la suflet lovind cu sălbăticie trupul, „dar sufletul, scăpând de lovituri, se înalță glorios deasupra lui“[16]. Exemplele de rezistență sunt prea numeroase pentru a fi enumerate aici. Lucrurile au început să se nuanțeze mai cu seamă după discursul lui Ceaușescu din 1968, în care condamnă invadarea Cehoslovaciei. Pentru mulți, părea un semn de normalizare dacă nu a comunismului în general, atunci măcar a celui românesc. Era comunismul nostru, nu al rușilor. Era un compromis „identitar“.

Cu așa ceva nu doar că mai puteai face compromisuri, ci era aproape o necesitate. Anii '70 și începutul anilor '80 au marcat normalizarea compromisului cu regimul comunist. Erai făcut automat „șoim al patriei“, pionier și utecist. Înscrierea în PCR venea doar ca o continuare firească. Mulți voiau să devină membri de partid, dar nu erau primiți. Ca șef de promoție, bunăoară, ți se făcea oferta de intrare în partid. Dacă o refuzai, nu îți riscai viața sau libertatea, dar știai că ți se vor închide toate ușile unei cariere de succes (Andrei Pleșu, Cristian Preda). Deveneai un paria. Nu îți era atacat trupul, ci direct sufletul. Era un atac mai subtil, dar, tocmai de aceea, mult mai periculos, pentru că era mai greu de perceput ca atare.[17]

Nu degeaba Sever Voinescu împarte atitudinea românilor față de comunism în trei perioade: prima, când comunismul a fost perceput ca un import rusesc; a doua, după plecarea rușilor, când politica de deschidere, dar și național-comunismul au făcut compromisurile cu regimul acceptabile; în fine, a treia, când criza

---

ca *epistates*, Socrate s-a opus judecării în grup a generalilor atenieni acuzați după bătălia de la Arginusae, în ciuda dorințelor mulțimii.

16. Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. I, partea a doua, cap. 7, Humanitas, București, 2017, p. 324.

17. *Ibid.*

economică și falimentul statului, cuplate cu paranoia crescândă a lui Ceaușescu, au făcut din comunism doar o glumă sinistră. Atunci, spre sfârșitul anilor '80, compromisurile cu regimul au început să fie reevaluate, dar tot atunci s-au schimbat și tehnicile de racolare. Pentru intrarea în PCR, nu-ți mai cerea nimeni să crezi în partid sau în comunism. În fapt, ți se sugera că e o simplă formalitate: „Nu cred nici ăia, nu crezi nici tu" (Sever Voinescu). Era doar un joc al aparențelor, de unde și expresia „ei se prefac că ne plătesc, noi ne prefacem că muncim". Pentru a racola pe cineva ca informator, amenințările au cedat locul, treptat, lingușelilor. „Nu mai veneau la tine să-ți ceară fățiș să devii informator, că dacă nu... Începeau prin a-ți spune cât de special ești, cum gândești altfel decât majoritatea colegilor, cum meriți mai mult ș.a.m.d. Era ca la pescuit. Te mulinau spre turnătorie încetul cu încetul" (Cezar Ioan). Pentru a rezista acestor ispite îți trebuia o „morală olfactivă". Rațional, nu mai găseai argumente să spui „nu". Trebuia să îți „pută" și să respingi oferta înainte de a începe să te obișnuiești cu mirosul (Horia-Roman Patapievici, Cezar Ioan).[18]

În asemenea circumstanțe, nu e de mirare că, spre deosebire de țări precum Polonia, Cehoslovacia sau Ungaria, în România disidența fățișă în a doua perioadă a comunismului a fost dacă nu inexistentă, atunci redusă la o mână de oameni. Atitudinea generală față de disidența fățișă pendula între scepticism – „e mâna rușilor" [cazul lui Silviu Brucan] și „dă-i dracului, după ce-au trăit bine atâția ani, acum le convine să facă pe disidenții" [cazul Doinei Cornea], cu subvarianta „e nebun", precum în cazul lui Mircea Dinescu (Andrei Pleșu). Dacă a existat o rezistență românească în acea perioadă, ea a fost mai degrabă pasivă,

---

18. După cum învățam pe dinafară pentru intrarea la Facultatea de Medicină înainte de 1989, „simțul mirosului se adaptează rapid, senzația dispărând chiar dacă stimulul persistă". Nici autorii manualului de anatomie din liceu și nici cenzorii n-au conștientizat „potențialul subversiv" al acestei aparent banale constatări științifice.

asemănătoare celei țărănești din Malaezia, în descrierea deja clasică a lui James C. Scott.[19] Potrivit acestuia, arma celor slabi nu este revolta directă, fățișă, ci opoziția tăcută, subminarea sistemului, à la soldatul Švejk: amânarea, prefăcătoria, fenta, înjuratul pe la spate și printre dinți. În varianta românească. Aici se încadrează „șopârlele" sau „descurcăreala PCR" – „Pile, Cunoștințe, Relații". Și tot aici își găsește locul și mult discutata „rezistență prin cultură".

Privită prin această prismă, celebra gâlceavă din 2010 de la Ateneul Român dintre câștigătoarea Premiului Nobel pentru literatură Herta Müller și Gabriel Liiceanu apare într-o lumină diferită. Dacă pentru cel de-al doilea refuzul de „a-ți prostitua cuvintele" în circumstanțele de atunci trebuie recunoscut și aplaudat ca atare, pentru laureata Premiului Nobel a fost prea puțin. Chiar dacă era o formă de a nu te compromite personal, o asemenea rezistență era departe de o disidență organizată, singura care ar fi prevenit excesele comunismului românesc, raportat la variantele poloneze sau chiar est-germane. Folosind grila de lectură a lui James C. Scott, ambele părți aveau, în 2010, dreptate. Pe de o parte, disidența românească n-a fost nici fățișă, nici activă, nici organizată. Pe de altă parte, rolul rezistenței pasive nu poate fi negat. Potrivit lui Scott, această șubrezire constantă, această erodare lentă a sistemului, e mai eficientă pe termen lung decât o revoltă fățișă, care poate fi lesne anihilată și ar aduce cu sine măsuri represive mai severe. E dificil însă de judecat dacă *gestul* rezistenței active, refuzul *fățiș* de a accepta compromisul, în ciuda inutilității aparente, nu slăbește sistemul mai mult decât orice opoziție pasivă, cum susținea Herta Müller. Nu degeaba a rămas Don Quijote în istorie, luptându-se cu

19. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven & London, 1985. Având în vedere perioada în care a scris, nu e de mirare că Scott lucrează încă în termenii luptei de clasă. Analiza lui însă, rezultatul a doi ani petrecuți într-un sat din Malaezia, rămâne în linii mari validă.

morile de vânt. „Nu idealizez ideea de rezistență prin cultură", îmi spunea Andrei Pleșu. „Rezistența presupune opoziție activă. Dacă îmi fac bine meseria, nu înseamnă că fac disidență. Dacă sunt un bun chirurg, nu înseamnă c-am rezistat prin chirurgie. Dacă fac bine scaune, nu înseamnă c-am rezistat prin tâmplărie."

În aceste condiții, cum judeci când un compromis a devenit compromițător sau nu? Unde tragi linia roșie dincolo de care începi să te compromiți? Intervine aici o doză zdravănă de subiectivism. E foarte posibil ca Sever Voinescu să aibă dreptate: judecăm „liniile" altor oameni în funcție de locul unde am tras „linia" noastră. Dacă linia lor e sub a noastră, spunem că au făcut compromisuri compromițătoare. Dacă e peste a noastră, îi acuzăm de intransigență. (Vezi și disputa Müller–Liiceanu.) Ne găsim prinși între două oglinzi venețiene: tu mă judeci pe mine, pentru că eu te judec pe tine, pentru că tu mă judeci pe mine și tot așa, la nesfârșit (Sever Voinescu). Criterii 100% obiective nu există. După cum observă Max Weber într-o prelegere ținută studenților la München în 1919, intitulată sugestiv „Politics as a vocation" („Politica, o vocație"), „dacă trebuie să acționăm potrivit unei etici a convingerilor sau unei etici a responsabilității, și când trebuie s-o alegem pe una mai degrabă decât pe cealaltă, nu e o chestiune în privința căreia putem da o lege potrivită pentru alții"[20].

Observația rămâne valabilă atât înainte, cât și după 1919, precum și înainte și după 1989.

---

20. Max Weber, „Politics as a vocation", în Edmund S. Morgan, *Classics of Moral and Politcal Theory*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 2005 [1919], p. 1248 – traducerea mea. În germană, *Beruf* poate fi tradus atât ca „profesie", cât și ca „vocație". Distincția făcută aici dintre o etică a convingerilor, intransigentă din principiu, și una a responsabilității, în care politicianul își asumă consecințele negative ale deciziilor luate, indiferent dacă acestea sunt previzibile sau nu, a devenit clasică în teoria politică.

COMPROMISUL LA ROMÂNI DUPĂ 1989

Anul 1990 a marcat pentru cei mai mulți o redefinire a identității. Mulți au argumentat: „Eu nu sunt cel de dinainte de decembrie '89. Adevăratul «eu» sunt cel de acum, din Piața Universității" (Andrei Pleșu). Implicit, asta a afectat încă o dată atitudinea românilor față de compromis. La vremea respectivă, existau patru feluri generale de a te raporta la compromisurile din perioada comunistă. Pe o scală descrescătoare (sau crescătoare, depinde de cum alegi s-o privești), primul grup îi cuprindea pe cei care făcuseră compromisuri compromițătoare: ofițeri de Securitate, torționari, informatori zeloși, activiști de partid cu funcții înalte. Al doilea grup conținea mulțimea românilor care făcuseră felurite compromisuri, mai mari sau mai mici, din categoria „crepusculară", unde judecățile diferă: membri de partid, informatori benigni, șantajați, profesori de etică marxistă etc. Al treilea grup avea multe în comun cu cel de-al doilea, dar și o diferență majoră: dacă cei din grupul al doilea considerau că nu făcuseră nimic cu adevărat compromițător, doar „așa merg lucrurile", cei din a treia categorie se simțeau, conștient sau nu, vinovați (fie și prin tăcere) și nu mai voiau să aibă nimic de-a face cu „perioada de tristă amintire". În fine, a patra categorie îi conținea pe cei puțini care refuzaseră compromisurile sub comunism, plătiseră un preț greu pentru asta și acum își vedeau intransigența răzbunată și confirmată de istorie.

Până la urmă, cele patru tabere au devenit două, prin contopirea primelor două grupuri în tabăra pro-Iliescu și a ultimelor două în tabăra anti-Iliescu. Divizarea unei societăți în jurul unei singure persoane poate părea paradoxală, dacă nu luăm în considerare faptul că Ion Iliescu era văzut de ambele părți drept întruparea unui simbol (Andrei Pleșu, Cristian Preda, Sever Voinescu).[21] Le-am putea cataloga, folosind limbajul

---

21. După cum observă Horia-Roman Patapievici, Corneliu Coposu a devenit întruparea spiritului taberei anti-Iliescu de-abia post-mortem.

taberei anti-Iliescu, ca pro- sau pseudocomuniști și anticomuniști, dar descrierea ar fi inexactă. Un număr infim dintre simpatizanții FSN ar putea fi cu adevărat catalogați drept comuniști. Nici o diviziune clasică „stânga–dreapta“ nu surprinde în acest caz realitatea (amintiți-vă că PDSR-ul lui Sergiu Cunescu, declarat de stânga, era parte din CDR). Mai corect ar fi să-i definim pe primii drept „justificatori“ ai compromisurilor de dinainte de '89 („toți am fost dalmațieni“), o poziție întrupată perfect de traseul pre- și postdecembrist al lui Ion Iliescu. (Să ne amintim de viramentul brusc al PSDR după preluarea puterii în partid de către Alexandru Athanasiu, dar și de trecutul „tulbure“ al lui Sergiu Cunescu.) În definitiv, ce erau „socialismul cu față umană“ și repetatele apeluri la liniște, dacă nu încercări conștiente de a crea compromisuri confortabile pentru vechea gardă în noua lume? Mai exact, încercări de a le adapta pe cele vechi la noile cerințe.

Dar paradoxul democrației românești la începutul anilor '90 a fost că, dincolo de retorică, tabăra pro-compromis s-a dovedit mai radicală și mai violentă decât tabăra anti-. Compromisurile trecutului trebuiau apărate cu orice preț. Fără compromisuri. De aici mineriadele, de aici „nu ne vindem țara“, „vin moșierii“ și chiar confruntările interetnice din Târgu Mureș în 1990. Identitatea pre-1989 nu putea fi abandonată cu una, cu două. Prin contrast, tabăra anti- era radicală în retorică, dar se mulțumea cu proteste pașnice, scandări și cântece folk, gen „mai bine golan decât activist, mai bine mort decât comunist“. Primii luptau cu bâta în mână și compromisul pe buze, ceilalți – cu chitara sau penița, cântau intransigența lumii noi. Erau două lumi paralele. O Românie fracturată, o Românie devenită

Până atunci, ceea ce-i unea pe opozanți era o idee. Între atașamentul de o idee și cel față de o persoană este, fără doar și poate, o diferență fundamentală, ce se cuvine remarcată ca atare.

captiva unui război civil rece, din care făceam și încă mai facem cu toții parte.

De-abia după câteva alternanțe la putere și după ce toate combinațiile posibile între partidele aflate la guvernare păreau epuizate, majoritatea electoratului românesc și-a pierdut entuziasmul politic. Participarea la vot a cunoscut o prăbușire dramatică. „Griul" lui Adam Michnik nu mai era capabil să stârnească pasiuni. La urma urmei, expresia „toți [politicienii] sunt o apă și-un pământ" echivalează cu „toți sunt o mocirlă", și ghici cine e dispus să se arunce, chiuind de bucurie, într-o mlaștină? (Sever Voinescu) Am trecut, așadar, cât ai clipi, dintr-un paradox într-altul: de la o societate prea polarizată pentru a putea accepta compromisurile la una prea placid-dezamăgită pentru a crede c-a mai rămas ceva de compromis. Alternanța atitudinii generale față de compromis, de la o extremă la cealaltă, din perioada comunistă, de care vorbea Sever Voinescu, pare să rămână și o caracteristică a României postdecembriste.

În varianta optimistă, am putea spune că românii, ca popor, refuză instinctiv compromisul în momentul în care devine toxic. Umplu piețele sau urnele de votare în momentul în care simt că „așa nu se mai poate". În varianta optimistă, așadar, am avea încă anticorpi. Am fi încă sănătoși. Din păcate, optimismul în sine nu rezolvă nimic. Refuzul în masă al compromisului politic e valabil doar pentru compromisurile *à la roumaine* – cele făcute pe ascuns, pe „sub masă". Cu alte cuvinte, am reușit să compromitem până și compromisul. După cum remarca Sandra Parlong, un compromis devine compromițător în momentul în care e „secret". Făcut pe ascuns. Nerecunoscut ca atare. Iar, ceea ce e și mai grav, chiar și atunci când e recunoscut ca atare, e echivalat cu „a înghiți broasca" (Traian Băsescu). Departe de a fi un gest nobil, devine unul dizgrațios.

Or, după cum observă Peter Knupfer – și după cum am verificat-o pe propria-mi piele –, pentru cei care au supraviețuit

într-o căsnicie mai mult de douăzeci și cinci de ani, de exemplu, adevăratul compromis presupune, dincolo de latura tranzacțională, de *give and take*, și una de sacrificiu mutual.[22] Când renunți să mergi la munte pentru a merge la mare, n-o faci doar pentru că „orice e mai bine decât nimic". O faci pentru că-ți iubești familia. La scară mai mare, în momentul în care compromisul politic se reduce la „înghițitul broaștei", comunitatea în numele căreia se face compromisul dispare, iar gestul își pierde orice noimă (Adriana Săftoiu, Horia-Roman Patapievici). Compromisul e resimțit ca ceva onorabil atât timp cât există un acord tacit. Din nefericire, prilejurile de poticnire sau de separare în societatea românească – și nu numai – devin din ce în ce mai numeroase. Definițiile tradiționale au fost distruse, iar identitățile au devenit autoreferențiale (Horia-Roman Patapievici).

Și uite-așa am ajuns și în zilele noastre.

ÎN LOC DE CONCLUZII

Scriu aceste rânduri în august 2018, când polarizarea în societatea românească și în cea americană deopotrivă e, din nou, la apogeu și orice compromis politic pare (ba chiar și este) imposibil. Scriu aceste rânduri cetățean român și american fiind. Pentru a încheia această prefață ciclic, à la Liviu Rebreanu, detaliul biografic este, în acest context, esențial. Formal, dar nu numai, sunt și român, și american, iar ca mine sunt *milioane* de români care trăiesc în America, Franța, Italia, Spania, Germania etc. Cu toții s-ar cuveni să avem o problemă de identificare – dar n-o avem! Cum observă Rudolf Dinu, milioanele de români din Italia nu pot forma o comunitate pentru că, venind în condiții diferite, nu-și mai regăsesc numitorul comun.

22. Peter B. Knupfer, *The Union As It Is: Constitutional Unionism and Sectional Compromise, 1787–1861*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1991.

Suntem cu toții români sau americani, francezi sau englezi, japonezi sau australieni, de toate și nimic.

E bine? E rău? Sincer, habar n-am. Pur și simplu așa este. De ce și-n America, și-n România? Pentru că, după cum observă Horia-Roman Patapievici, societățile contemporane sunt într-un proces accelerat de eliminare a tuturor consensurilor. Definițiile tradiționale ale sexului, familiei, religiei, comunității sunt toate puse sub semnul întrebării. Ceea ce, pe de o parte, e bine, pentru că nimic nu trebuie lăsat nechestionat. Pe de altă parte însă, e rău, pentru că nu toată lumea e pregătită pentru asta. Poți muri și din prea mult oxigen. Sau din lipsă/exces de compromis. Or explozia așa-numitelor politici identitare ar trebui să ne pună pe gânduri, după cum și un american „de stânga", Mark Lilla, o recunoaște: „Câtă vreme orice tip de identificare este, legitim, autoidentificare, nu mai există nici un criteriu după care o femeie nu poate pretinde că este orice își imaginează că ar fi. Şi nimic nu o împiedică să renunțe la acea identificare în clipa în care devine o povară sau, pur şi simplu, se plictiseşte de ea. Nu mai contează."[23]

Să recapitulăm: (1) Compromisul în politică e bun atât timp cât e în beneficiul comunității; (2) O comunitate, orice comunitate – de la familie la popor –, se formează, precum

---

23. Mark Lilla, *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, Harper Collins, New York, 2017, p. 88 – traducerea mea. Folosesc aici ghilimelele pentru că și identitățile de „stânga" și „dreapta" – o distincție cvasiuniversal acceptată astăzi din cauza (datorită?) unui accident istoric: așezarea taberelor politice în Adunarea Națională Franceză la începutul Revoluției Franceze – sunt deopotrivă „imaginate" și „imaginare". E suficient să ne reamintim cum sensul cuvintelor – al oricărui cuvânt, nu doar cel al compromisului, cum voi argumenta mai târziu – poate fi schimbat. „Liberal", bunăoară, în sensul american de astăzi, are o conotație opusă celei, să spunem, franceze. Există însă și alte exemple „șocante" de treceri de la conotații pozitive la negative și viceversa, de la „democrație" la „republicanism".

compromisul, cu o componentă „comercială“, de tranzacție, și una afectivă, de sacrificiu mutual; (3) Dacă una dintre componente lipsește, mai bine te lipsești de compromis. Mai bine „nu înghiți broasca“. Și toate acestea se educă. În timp. Cu un efort deliberat, la care contribuie toți, de la politicieni la gazetari, și de la profesori la cei șapte ani de acasă.

Succesul americanilor, dincolo de orice detalii geografice sau istorice, prin asta poate fi explicat – prin cultivarea deliberată și constantă a compromisului ca artă a politicii. Înainte de a câștiga Războiul de Independență, americanii au câștigat, fără să-și dea seama, războiul de idei cu patria-mamă, Marea Britanie. După cum observa mai târziu John Adams, „Revoluția s-a petrecut înainte ca războiul să înceapă. [...] Schimbarea radicală a principiilor, opiniilor, sentimentelor și atașamentelor oamenilor a fost adevărata Revoluție Americană“[24]. Ambele tabere au fost luate pe nepregătite. „Funia de nisip“, cum caracteriza un diplomat britanic cele treisprezece colonii, s-a dovedit un odgon suficient de rezistent pentru a plesni peste obraz Imperiul Britanic.

Poporul american, spre deosebire de altele, s-a creat prin *fiat* odată cu Declarația de Independență. Legăturile „de sânge“ n-au mai contat. Câtă vreme unitatea politică s-a destrămat, unitatea culturală și de tradiție a trecut pe planul doi. Chestiune de imaginație. Ambele constituții ale Statelor Unite (prima fiind Articolele Confederației, de care prea puțină lume își mai amintește) au fost rezultatul unor serii de compromisuri. Dar ceea ce s-a dovedit și mai important este că aceste compromisuri politice au fost nu doar recunoscute ca atare, în public, ci lăudate *pentru că* erau compromisuri. De ce? Fiindcă disponibilitatea de a face compromisuri pentru menținerea Uniunii, a america-

---

24. John Adams către Hezekiah Niles, 13 februarie 1818, în Charles Francis Adams (ed.), *The Works of John Adams*, vol. 10, Little, Brown, Boston, 1850–1856, p. 282 – traducerea mea.

nilor ca popor, era (încă) privită ca un exercițiu de umilință politică: disponibilitatea de a sacrifica interesele personale sau de grup pentru o cauză mai importantă – Uniunea.

Povestea e mai lungă și mai nuanțată, și nu-și găsește locul aici.[25] Ceea ce rămâne important pentru noi, ca români, este ideea unității ca popor, în ciuda diferitelor viziuni politice, sociale, economice, religioase, sexuale ș.a.m.d. Este singura idee capabilă de a hrăni compromisuri politice benefice. În ziua în care scriu această prefață, jandarmeria română folosește gaze lacrimogene și tunuri cu apă împotriva demonstranților din Piața Victoriei. Singura deosebire majoră față de mineriadele de la începutul anilor '90 sunt tunurile cu apă. Compromisul politic, în aceste condiții, pare imposibil. Pe de o parte, avem românii pentru care compromisul înțeles ca tranzacție comercială, „dă-mi și ia și tu", e motorul de bază al societății (după modelul fanariot, pentru a folosi un clișeu). Pe de altă parte, avem românii pentru care aceste compromisuri sunt cauza destrămării poporului român. A doua tabără are dreptate, însă nu știe de ce. Pentru că acestor compromisuri le lipsește latura afectivă. Oricât de sentimentalist ar suna, la urma urmei, la asta se reduce totul – la latura afectivă a compromisului.

La iubire, direct spus.

ALIN FUMURESCU, august 2018

25. După cum spuneam, la ora la care scriu aceste rânduri, manuscrisul unei cărți pe această temă e pe cale de a fi finalizat.



I. INTRODUCERE

„Politica este o artă"

Din moment ce oamenii nu sunt doar animale politice, ci folosesc și limbaj, comportamentul le este modelat de ideile pe care le au. Ceea ce fac și modul în care fac depind de felul în care se văd pe sine și în care văd lumea, iar toate acestea depind de conceptele prin care privesc lumea. — HANNA PITKIN

În decembrie 2010, într-o conferință de presă, președintele Barack Obama a făcut o declarație cu care a ajuns pe prima pagină a ziarelor, și anume că „această țară a fost ridicată pe temeliile unor compromisuri". În iulie 2011 observa cu surprindere că termenul „compromis a devenit un cuvânt murdar", în ciuda faptului că „America a fost până la urmă un mare experiment al compromisului". În 2012 i s-a alăturat, în mod surprinzător pentru mulți, Barbara Bush, care a spus, în martie, la o conferință despre primele doamne ale Americii: „Urăsc faptul că oamenii consideră compromisul un cuvânt murdar! Nu este!" Vorbele lor au fost îndelung discutate de specialiști și în blogosferă, însă, din punct de vedere academic, nu era nimic extraordinar în afirmația cu pricina. Cel puțin în lumea vorbitoare de limbă engleză, cei mai mulți politicieni și teoreticieni ar fi de acord că „politica este arta compromisului" și că americanii sunt în mod special buni la asta.[1]

De exemplu, în 1957, Francis Biddle, procuror general în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și cel mai important

---

1. În ciuda unor eforturi prelungite, mi-a fost imposibil să identific autorul acestei maxime folosite pe scară atât de largă. Citatul îi este uneori atribuit în mod eronat lui Bismarck, care este de fapt cunoscut pentru afirmația sa că „politica este arta posibilului". De asemenea, John Morley a scris în cartea sa *On compromise* că „politica este o artă...", dar n-a dus niciodată până la capăt această propoziție. Vezi și notele următoare.

dintre judecătorii americani din vremea proceselor de la Nürnberg, scria: „Desigur, este un lucru evident pentru orice american că întreaga noastră existență națională este clădită pe compromis și că această măreață instituție care este Constituția americană, de la care își trage seva întreaga noastră viață publică, este ea însăși o sumă de compromisuri mai mari sau mai mici..."[2] Câteva decenii mai târziu, Peter B. Knupfer era de acord cu el: „A devenit un lucru de la sine înțeles printre politologi, istorici și simpli observatori ai istoriei politice americane faptul că arta compromisului este un semn distinctiv al politicii liberale." După o trecere rapidă în revistă a tuturor istoricilor și politologilor care „au celebrat structura și substanța Constituției americane ca pe un microcosmos al gândirii politice americane și ca pe un proces [...] care a purces dintr-o înțelegere a compromisului plecând de la teoria pluralistă pe care se fundamentează democrația", Knupfer continuă: „Federaliștii nu numai că au explicat compromisurile pe care se bazează Constituția ca pe niște produse ale unor forme de atașament ce transcend interesele personale înguste, dar au și înarmat generațiile următoare de oameni dispuși să facă compromisuri cu o baterie de argumente cu ajutorul cărora să poată susține aranjamente de același fel."[3] În apărarea tezei sale citează, alături de alți Fondatori, confesiunea privată a lui Nicholas Gilman conform căreia „Noua Constituție a fost realizată prin negociere și compromis"[4], precum și declarația publică a lui Alexander

2. Francis Biddle, „Necessity of Compromise", în *Integrity of Compromise: Problems of Public and Private Conscience*, R.M. Maclever (ed.), Harper & Brothers, New York, 1957, I.

3. Peter B. Knupfer, „The Rhetoric of Cociliation: American Civic Culture and the Federalist Defense of Compromise", *Journal of the Early Republic*, II, nr. 3, 1991, pp. 315–317.

4. Nicholas Gilman către Joseph Gilman, 18 sept. 1787, în *The Records of The Federal Convention of 1787*, Max Farrand (ed.), New Heaven, 1937, III, p. 82.

Hamilton înainte de convenția de ratificare de la New York: „În procesul de legiferare din țara noastră, este nevoie adesea de un compromis între interesele diferitelor districte [...]; același lucru trebuie să se întâmple în general în procesul de guvernare, între state."[5]

Totuși, acest devotament al americanilor față de compromis ca metodă politică centrală are un precedent – cel al britanicilor. Lordul Macaulay („O viață dedicată acțiunii, dacă se dorește utilă, trebuie să fie o viață plină de compromisuri")[6] și Edmund Burke („Orice formă de guvernare, orice beneficiu și orice delectare, orice virtute, orice act de prudență se bazează pe compromis și troc")[7] sunt probabil politicienii citați cel mai frecvent pe ambele maluri ale Atlanticului atunci când vine vorba de justificarea compromisului în politică.

Acest acord aparent este însă departe de a fi universal. În Statele Unite, de exemplu, unii dintre cei mai vocali susținători ai mișcării Tea Party vorbesc sfidător și deschis despre faptul că nu sunt dispuși să facă vreun compromis, iar în politica de pe continent, „compromisul" a fost și continuă să rămână cel mai adesea un „cuvânt murdar". Decizii care în lumea vorbitoare de engleză ar fi prezentate drept compromisuri de succes sunt în Europa redefinite și reprezentate într-o cu totul altă formă.[8]

---

5. Citate din Alexander Hamilton, „New York Convention", 25 iunie 1788, în *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution...*, Jonathan Elliot (ed.), Philadelphia, II, 1888, p. 318.

6. Thomas Babington, Lord Macaulay, „War of the Succesion in Spain", în *Crticial and Historical Essays Contributed to the Edinburgh Review*, ediția a cincea, Longman, Brown, Green and Longmans, London, vol. 2, 1883, p. 91.

7. Edmund Burke, „Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving His Resolutions for Conciliation with the Colonies", în *Select Works of Edmund Burke*, Indianpolis Liberty Fund, vol. I, 1999, p. 223.

8. Un bun exemplu este „înțelegerea financiară" între statele UE prezentată de președintele Comisiei, José Manuel Barroso, ca o „încercare

Evident, în acest caz, „compromis" nu este pur și simplu un alt cuvânt în vocabularul politicii. S-a spus că „orice sistem politic poate fi clasificat... plecând de la atitudinea sa anterioară față de compromis"[9] și că „democrația și compromisul sunt cumva termeni legați unul de celălalt, într-un mod poate chiar intim"[10]. Cu toate acestea, în ciuda centralității sale prezumtive pentru politică, noțiunea a atras mult mai puțin atenția filozofilor politici decât alte concepte înrudite, precum reprezentarea, toleranța, alegerile și altele asemenea.[11] În mai mult de un secol, abia dacă s-a scris o duzină de cărți sau articole care să trateze serios această chestiune, iar cele care s-au scris au făcut-o cel mai adesea dintr-o perspectivă obiectiv-normativă, făcând astfel din tema compromisului unul dintre cele mai neglijate subiecte de către politologi.[12]

---

de compromis" la Summitul European ținut pe 8–9 decembrie 2011. Totuși, chiar și această excepție poate fi văzută într-o nouă lumină, dacă luăm în considerare legătura dintre termenii „compromis", „contract" și „înțelegere". Vezi și mai departe.

9. Marvin Rintala, „The Two Faces of Compromise", în *Western Political Quarterly*, 22, nr. 2, 1969, p. 326.

10. Arthur Kuflik, „Morality and Compromise", în *Compromise in Ethics, Law and Politics*, J. Roland Pennock & John W. Chapman (eds), New York University Press, New York, 1979, p. 41.

11. Terrence Ball, James Farr & Russel L. Hanson (eds), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, IX.

12. Bibliografie – cărți: John Morley, *On Compromise,* London, Macmillan and Co., 1906 (1886); T.V. Smith, *The Ethics of Compromise and the Art of Containment*, Star King Press, Boston, 1956; R.M. MacIver (ed.), *Integrity and Compromise: Problems of Public and Private Conscience*, Institute for Religious and Social Studies, New York, 1957; J. Rolland Pennock & John W. Chapman (eds), *Compromise in Ethics, Law and Politics*, New York University Press, New York, 1979; Barry J. Seltser, *The Principles and Practice of Political Compromise: A Case Study of The United States Senate*, vol. 12, Edwin Mellen Press, New York & Toronto, 1984;

Chiar și cu o bibliografie atât de restrânsă, un compromis cu privire la rolul compromisului pare imposibil. Există câteva explicații pentru această absență a unui acord. În primul rând, câmpul semantic acoperit de concept face ca acesta să fie dificil de manevrat. „Înțelegere", „învoială", „târg", „contract", chiar „consens" sau „tragere pe sfoară" sunt câteva dintre sensurile acceptate ale compromisului. În al doilea rând, ceea ce face compromisul un concept atât de dificil de definit, în afară de ambiguitatea sa inerentă, este și o diferență de viziuni cu privire la ce ar trebui să fie politica.[13] Evident, de îndată ce se îmbrățișează viziunea economică asupra politicii, orice poate deveni

Martin Benjamin, *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*, University Press of Kansas, Lawrence, 1990; Patrick J. Dobel, *Compromise and Political Action*, Md. Rowman and Littlefield Publishers, Sabage, 1990; Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, Routledge, London & New York, 1990; Avishai Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton University Press, Princeton, 2009; Any Gutmann & Dennis Thompson, *The Spirit of Compromise: Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2012. Articole: T.V. Smith, „Compromise: Its Context and Its Limits", *Ethics: An International Journal of Social, Political and legal Philosophy*, 53, nr. 1, 1942; John H. Hallowell, „Compromise as Political Ideal", *Ethics*, 53, nr. 3, 1944; Oliver Martin, „Beyond Compromise", *Ethics*, 58, nr. 2, 1948; John Livingstone, „Liberalism, Conservatism and the Role of Reason", *Western Political Quaterly*, 9, nr. 3, pp. 641–657; Marvin Rintala, „The Two Faces of Compromise", *Western Political Quaterly*, 22, nr. 2, 1969; Francis Edward Devine, „Hobbes: The Theoretical Basis of Political Compromise", *Polity*, 5, nr. 1, 1972, pp. 57–76; Frank R. Ankersmit, „Representational Democracy: An Aesthetic Approach to Conflict and Compromise", *Common Knowledge*, 8, nr. 1, 2002, pp. 24–46; Avishai Margalit, „Indecent Compromise, Decent Peace", *Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, mai 2005, pp. 4–5; Chiara Lepora, „On Compromise and Being Compromised", *Journal of Political Philosophy*, 20, nr. 1, 2012, pp. 1–22.

13. Margalit, „Indecent Compromise".

obiect al compromisului. Pe de altă parte, dacă este preferată o viziune bazată pe valoare, atunci nimic nu poate deveni obiectul său.[14] Nu în ultimul rând, conceptele nu pot fi înțelese în totalitate dacă se face abstracție de genealogia lor – o întreprindere care n-a fost niciodată realizată în cazul compromisului.

Am în vedere exact umplerea acestui gol și sper ca, în decursul argumentării, să pot arăta de unde anume vine această atitudine ambivalentă față de compromis, dar și relația acestuia cu alte concepte-cheie, cum ar fi cele de reprezentare și autoreprezentare. Pentru că, după cum mă voi strădui să demonstrez, disponibilitatea sau lipsa de disponibilitate în a face compromisuri este legată nu numai de o anumită modalitate de înțelegere a reprezentării politice, ci și de anumite forme de reprezentare a sinelui. Aceste conexiuni trecute cu vederea, indiferent cât de inconștient, pot ajuta la lămurirea multor dificultăți teoretice mai vechi sau mai noi.

Dacă un politician este dispus să facă un compromis, obiectul acelui compromis sau momentul în care hotărăște să-l facă sunt lucruri care depind nu numai de concepția cu privire la rolul reprezentării politice, ci și de reprezentările pe care acesta le are cu privire la sine. Mai mult, el depinde și de felul în care susținătorii acelui politician înțeleg modul în care acesta își reprezintă lucrurile. Cu greu am putea găsi o miză mai înaltă. Nu este nevoie să exemplificăm pericolele unei atitudini de refuz al compromisului în politică, dar la fel stau lucrurile și în cazul adoptării unei deschideri față de compromis, văzut ca metodă politică prin excelență. Îngrijorătoarea pierdere de încredere a cetățenilor în reprezentanții lor ar putea fi o problemă prost pusă, a cărei sursă ar putea fi identificată în genealogia disjunctă a compromisului. Mișcările Occupy Wall Street și Tea Party ar putea avea în comun mai mult decât sunt pregătite să admită.

---

14. *Ibid.*, p. 195.

OPORTUNITATEA

„Compromis“ este un cuvânt de origine latină care desemnează promisiunea reciprocă (com-promis) de a rezolva o dispută prin apelul la un al treilea, care este imparțial, un *compromissarius*. Întrucât avem de-a face cu un contract verbal menit să-i scutească pe oponenți de neplăcerea de a trece printr-un proces formal, a fost destul de popular în Evul Mediu. Mai târziu a căpătat un sens nou, adesea uitat, acela de metodă de alegere, în special, dar nu exclusiv, în interiorul Bisericii. În ambele cazuri, *compromissarium*-ul ales avea rolul unui reprezentant al părților sau comunităților implicate. Aceste fapte sunt bine cunoscute, măcar de către specialiști. Totuși, cercetarea istoriei trecute cu vederea vădește o discrepanță uimitoare între utilizarea termenului în Marea Britanie și utilizarea lui pe continent, în special în Franța, începând cu secolul al XVI-lea până la finalul secolului al XVIII-lea. În ciuda intenselor schimburi culturale din acea perioadă, practic toți autorii francezi utilizează cu o obstinație uluitoare termenul „compromis“ cu sensuri negative, în timp ce omologii lor englezi se referă la compromis ca la o virtute, cu aceeași cerbicie, dar orientată invers. Primele dicționare britanice și franțuzești din secolul al XVII-lea confirmă această discrepanță. Chiar și astăzi, după un îndelungat proces de omogenizare, aceste diferențe sunt încă vizibile atât peste Canalul Mânecii, cât și peste Atlantic, dar la începutul perioadei moderne diferențele erau cu adevărat izbitoare.

Literalmente, zeci de scriitori britanici, de la Heywood și Shakespeare până la Swift și Burnet, foloseau termenul „compromis“ într-un sens pozitiv sau măcar neutru – și făceau asta aflându-se într-o remarcabilă concordanță unii cu alții. Pentru ei a face un compromis însemna în primul rând să te învoiești cu cineva, să primești, dar să și cedezi pentru a ajunge la o înțelegere care, altminteri, ar fi fost imposibilă. Cu alte cuvinte, pentru ei compromisul rămânea singura alternativă la violența

deschisă. Pe vremea aceea, însuși Hristos era privit ca un promotor al compromisului, întrucât era un „făcător de pace", iar mulți autori vorbeau deschis despre „virtuțile compromisului". Mai mult, pe la începutul secolului al XVII-lea, sensul clasic, care implica arbitrajul unei a treia părți, a început să dispară și să fie înlocuit cu sensul înțelegerii între două părți, care putea lua forma unui contract, a unui legământ sau a asocierii voluntare a mai multor oameni. Presupun că această asociere a compromisului cu negocierea și înțelegerile contractuale explică de ce entuziasmul britanicilor pentru compromis coincide cu explozia limbajului contractualist și a practicilor bazate pe negociere.

Dincolo de Canalul Mânecii, dimpotrivă, începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Coquille, Montaigne și Charron se arătau deja preocupați de problema „compromisului" și „compromiterii" – o îngrijorare care va fi împărtășită și de alți scriitori, aflați la mare distanță în timp și foarte diferiți în materie de stil, precum Corneille, Descartes și chiar Rousseau și Guizot. Tot mai mulți autori au deplâns compromiterea „conștiinței", „virtuții" sau „personalității" proprii ș.a.m.d. Pentru francezi, compromisul era (și a rămas până în ziua de azi) un cuvânt primejdios, și de aici provine distincția ulterioară dintre *compromis* (folosit cel mai adesea, dar nu exclusiv, într-un sens pozitiv) și *compromission* (folosit exclusiv în contexte negative).

Pentru moment, nu putem decât să luăm notă de ceea ce este evident și să căutăm o explicație: începând cu sfârșitul secolului al XVI-lea, francezii au început să fie cu totul *méfiants* cu privire la compromis, pe când omologii lor britanici, departe de a manifesta asemenea îngrijorări, au devenit tot mai entuziaști cu privire la el. De ce s-a întâmplat așa? Cum se face că termenul neutru *compromissum*, care avea inițial un sens limitat, bine determinat, a ajuns să însemne atât de multe lucruri – o virtute, o înțelegere, un contract, ajustarea reciprocă a unor

poziții inițial ireconciliabile, o metodă de alegere, dar, în același timp, un „pericol“, o „insultă“, o „cale de a risca reputația cuiva“?[15] Dacă neînțelegerile cu privire la cuvinte presupun, de asemenea, conflicte sociale, cu greu ar putea fi găsit un concept cu o semnificație mai contestată și mai capabil să facă lumină în privința altor conflicte mai puțin evidente.[16] Mai adesea, schimbările conceptuale semnalează schimbări politice atunci când sunt ancorate în contexte istorice specifice.[17]

Dacă lucrurile stau așa, o discrepanță atât de marcantă între compromisul acceptabil și cel condamnabil nu ne așază dinainte numai o provocare, ci și o oportunitate rară. Avem de-a face cu situația în care semnificația duală a unui concept ambiguu și dezacordurile lingvistice care au urmat pot fi circumscrise cu ușurință (aproape arătate cu degetul) atât în timp (între sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVIII-lea), cât și în spațiu: Marea Britanie și Franța.

Este indicat să facem o clarificare metodologică. În timp ce mă concentrez aproape exclusiv pe diferențele franco–britanice în utilizarea termenului „compromis“, suspectez de asemenea, consultând dicționare spaniole, italiene sau germane, că prudența franceză cu privire la compromis era tipică și pentru restul Europei continentale. Oricum, este nevoie de cercetare suplimentară pentru a ajunge la concluzii definitive.[18]

---

15. Vezi, de exemplu, *The Barnhart Dictionary Etymology*, Robert K. Barnhardt (ed.), 1998.

16. Quentin Skinner, „Language and Political Change“, în Ball, Farr & Hanson, *Political Innovation*, ed. cit., 1988, p. 11.

17. Vezi James Farr, „Understanding Conceptual Change Politically“, în Ball, Farr & Hanson, *Political Innovation*, ed. cit., p. 37.

18. Vezi capitolul următor pentru lămuriri suplimentare cu privire la această particularitate britanică.

PROVOCĂRILE

Evident, acesta nu este un lucru ușor din mai multe motive. În primul rând, o istorie conceptuală a compromisului presupune explorarea unui teritoriu remarcabil de neexplorat. După cum voi arăta în capitolul următor, până la jumătatea secolului al XIX-lea, nu a existat nici o încercare substanțială de a lua în considerare ambiguitatea compromisului sau utilitatea sa teoretică și practică pentru domeniul politicii, ca să nu mai vorbim de istoria conceptului. Nu există, așadar, repere bibliografice anterioare pornind de la care să începem cercetarea. În al doilea rând, spre deosebire de alte concepte, a determina natura și valabilitatea criteriilor în baza cărora cuvântul e folosit este și mai complicat, din pricina conotațiilor sale laudative sau peiorative.[19] A numi „compromis" o anumită acțiune sau stare de lucruri înseamnă mai mult decât a le descrie, înseamnă, de asemenea, a le lăuda sau a le condamna.

Un astfel de demers presupune „compararea textelor cu contextele, dar și cu alte texte"[20]. Așadar, de cele mai multe ori, provocarea metodologică stă în a găsi echilibrul între analiza limbajului cotidian, așa cum apare în scrieri obscure sau chiar nepolitice, și folosirea mai mult sau mai puțin conștientă a conceptelor de către autori care aparțin canonului teoriei politice. Ambele sunt fețe ale aceleiași monede. Orice eveniment social și politic, „în diversitatea conexiunilor sale, se bazează pe un travaliu comunicativ avansat și pe mediere lingvistică"[21].

---

19. Folosesc aici cele trei cerințe fundamentale ale istoriei conceptuale, așa cum au fost formulate de Quentin Skinner în „Language and Political Change", ed. cit.

20. Cary J. Nederman, *Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval / Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2009, p. xxi.

21. Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 24, tr.: Todd Samuel Presner *et al.*, cu o prefață de Hayden White.

Dacă Wittgenstein are dreptate când spune că toate conceptele sunt instrumente și că „pentru a înțelege un concept este necesar să cunoaștem toate lucrurile care pot fi făcute cu el“[22], atunci o istorie conceptuală n-ar trebui să lase deoparte nici utilizările cotidiene, nici pe cele mai elaborate.[23]

Multitudinea de etichete atașate unei astfel de întreprinderi – *Begriffgeschichte*, istoria ideilor, istorie filozofică a ideilor, istorie conceptuală ș.a.m.d. – arată ceva vanitate academică, presupun. Consider că noțiunea de „genealogie conceptuală“ este nu doar simplă și riguroasă, dar și cu mari șanse să fie acceptată de toate părțile implicate.[24] Împărtășesc cu școala *Begriffgeschichte* atenția

---

22. Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 133.

23. Pentru a descoperi fundamentele gândirii politice moderne, un teoretician precum Quentin Skinner – un empatic istoric al ideologiilor (a nu se confunda cu unul al ideilor) – „a încercat să nu se concentreze exclusiv pe ideile principalilor teoreticieni, ci mai degrabă pe matricea generală intelectuală și socială care a generat operele acestora“, ajutându-ne astfel „să facem lumină asupra anumitor conexiuni între teorie și practică“, *cf.* Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. x–xi. Pentru a analiza semnificația corectă a reprezentării, Hanna Pitkin a combinat de asemenea o analiză atentă a „felului în care folosim cuvintele în mod obișnuit, atunci când nu filozofăm sau când nu ne întrebăm cu privire la semnificațiile lor“, cu „o incursiune în istoria gândirii politice, urmărind felul în care a fost tratată reprezentarea de către principalii teoreticieni“. La fel, Pierre Rosanvallon – susținător al istoriei filozofice a fenomenului politic – este de acord că o asemenea istorie „nu poate fi limitată la analiza și comentariul operelor sale fundamentale, deși acestea pot fi considerate eventual «momente» care cristalizează problemele pe care le pune o anumită epocă și răspunsurile care sunt date acestor probleme“. *Cf.* Pierre Rosanvallon, „The Study of Politics in History“, în *Democracy Past and Future*, Columbia University Press, New York, 2006, p. 46.

24. Prefer termenul „genealogie“ celui de „istorie“ pentru că, urmându-l pe Foucault, consider că „genealogia“ sugerează o dezvoltare mai

asupra continuităților și modificărilor de sens ale conceptului de compromis, încercând să le contextualizez, fiind convins că, exact cum a spus Koselleck, „istoria socială și istoria conceptuală întrețin una cu cealaltă un raport istoric tensionat, care nu poate fi eliminat", iar relația lor e cu neputință să fie ignorată.[25] De asemenea, cred că „realizările [...] anglofone analoge în domeniul filozofiei și istoriei limbajelor politice sunt compatibile cu *Begriffgeschichte* [...] și oferă într-adevăr mijloace pentru a rezolva câteva dintre problemele conceptuale existente"[26]. De fapt, s-ar putea foarte bine „să nu existe o modalitate corectă de a construi o istorie conceptuală"[27] și să nu existe „rețete care să fie aplicate mecanic".[28] Subiectul aflat în discuție și structura argumentului impun, mai mult sau mai puțin, să alegem să ne concentrăm pe „marile texte", sursele secundare sau contextul istoric.

Este ușor de văzut de ce, din punct de vedere metodologic, cartea de față nu poate pretinde să aducă contribuții originale. Ea combină analiza istorică contextuală a felului în care compromisul este folosit în limbajul cotidian și un studiu aproape cantitativ al utilizării termenului atât în limba franceză, cât și în engleză între sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVIII-lea, prin analiza unor texte celebre din istoria gândirii politice. Evident, prin „limbaj cotidian" înțeleg uti-

---

fortuită și mai puțin liniară decât termenul „istorie". Pentru un argument similar, vezi J. Peter Euben, „Corruption", în Ball, Farr și Hanson, *Political Innovation*, ed. cit., p. 221. Acestea fiind spuse, nu mă voi da înapoi de la a folosi cei doi termeni în mod indistinct. Dacă vor fi necesare clarificări, le voi face pe parcurs.

25. Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, ed. cit., p. 23.

26. Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts*, ed. cit., p. 5.

27. Bell, Farr & Hanson, *Political Innovation*, ed. cit., p. ix.

28. Pierre Rosanvallon, „The Study of Politics in History", în *op. cit.*, p. 76.

lizarea obișnuită a termenului „compromis" în texte care nu se concentrează pe această problemă și nici pe virtuțile sau lipsurile inerente compromisului. Însă faptul că, într-un anumit context, pot fi găsite aceleași concepte folosite cu aceleași conotații ar trebui să fie suficient pentru a demonstra că, la nivel subconștient, lucrurile nu sunt diferite nici pentru individ, nici pentru opinia publică. Datorită noilor biblioteci digitalizate, am reușit să găsesc mai multe sute de utilizări ale termenului „compromis" în textele din acea perioadă, atât în engleză, cât și în franceză, și le-am putut folosi pe acelea care mi s-au părut relevante nu doar în raport cu limbajul comun, ci și cu ipoteza mea de lucru. Deși nu pretind să fi identificat absolut fiecare ocurență a termenului, pot spune că am adunat suficient material pentru a proba o transformare profundă a sensului pe ambele maluri ale Canalului Mânecii.

Atunci când vine vorba despre selecția textelor, am folosit un mod de a gândi întru câtva diferit. Din moment ce încerc să probez legătura dintre diverse utilizări ale termenului de „compromis" și anumite înțelegeri ale autoreprezentării și contractualismului, am ales să mă raportez la autori care vizează aceste teme din perspective diferite. Cu toate acestea, orice selecție de acest fel va fi fatal subiectivă și orice tratare riguroasă a acestor autori, fie că vorbim despre Bodin, Hobbes, Hotmann, Locke, Burnet sau Jurieu, depășește scopurile acestei lucrări. Ceea ce încerc să discut este ipoteza că, în ciuda unor asemănări și deosebiri vădite, o privire mai atentă va arăta că aceleași deplasări de sens care sunt valabile în cazul compromisului sunt de asemenea valabile, pe ambele maluri ale Canalului, cu privire la chestiuni care se referă la presupozițiile de bază ale contractualismului și autoreprezentării.

Totuși, în cazul particular al genealogiei conceptuale, lucrurile sunt complicate suplimentar de faptul că trebuie avută în vedere o perioadă mare de timp – din Evul Mediu până la începutul modernității –, o perioadă cu privire la interpretarea

căreia disputele academice continuă. În linii mari, avem, pe de o parte, partizanii „tezei continuității" (cum ar fi J.H. Burns, Brian Tierney sau Francis Oakley), pentru care importanța legăturilor neîntrerupte între timpurile medievale și modernitatea timpurie nu pot și nu trebuie trecute cu vederea. De cealaltă parte, avem susținătorii „tezei rupturii" (îi enumerăm pe J.G.A. Pocock, Constantin Fasolt sau Sverre Bagge), care susțin că ar trebui să ne concentrăm pe despărțirea gândirii moderne de cadrul medieval.[29] Dar, oricât ar fi de dificilă, alegerea perioadei, deși parțial subiectivă, nu este sub nici o formă arbitrară. Cum structura argumentului determină metodologia potrivită, ea impune, cel puțin până la un punct, unele limite.

Sfârșitul secolului al XVI-lea marchează momentul când apar primele conotații negative ale compromisului, dar și perioada în care, după cum observă Allen, „direcțiile în care evoluase termenul în cele două țări încep brusc să se despartă"[30]. Începutul secolului al XVII-lea este momentul în care, în Anglia, compromisul a ajuns să însemne o înțelegere pașnică care nu mai are nevoie de un arbitru, dar și momentul în care, peste Canal, realitățile politice au început să difere substanțial. Privind în ansamblu, întreg secolul al XVII-lea a fost în Franța martorul apariției centralizării administrative și a absolutismului politic, dar și al victoriei parlamentului în Anglia și al creșterii în popularitate a teoriei contractului social în diferitele ei variante; finalmente, sfârșitul acestei perioade, adică începutul secolului al XVIII-lea, marchează momentul când, în special datorită traducerilor din Barbeyrac și Burlamaqui, francezii

29. Pentru un tur al literaturii despre această discuție, vezi, de exemplu, Nedermam, *Lineages of European Political Thought*, ed. cit., în special introducerea și partea I.

30. J.W. Allen, *A History of Political Thought in Sixteenth Century*, Methuen, London, 1957, XV.

au devenit familiari cu o versiune a contractului social bazată pe voința individuală, dar și momentul când putem presupune că o anumită versiune particulară a reprezentării și autoreprezentării a devenit atât de comună în imaginația colectivă, încât n-ar mai fi putut fi afectată de noi „importuri" (cel puțin pentru o lungă perioadă de timp).

Sperăm ca până la finalul acestei cărți, atât partizanii continuității între timpurile medievale și cele moderne, cât și cei ai tezei rupturii să-și vadă, fie și parțial, argumentele justificate.

COMPROMIS ȘI AUTOREPREZENTARE

Vârful aisbergului are o reputație proastă. Ni se spune că este înșelător, pentru că nu ne dezvăluie imensa masă care stă ascunsă sub apa oceanului. Numai o porțiune infimă, de la o șeptime până la o zecime din întreaga masă a aisbergului, se află deasupra apei. Dar atunci când blamăm vârful omitem lucrul cel mai important: deși nu ne indică întocmai forma sau volumul aisbergului, el face totuși ceva – îi semnalează existența. El îi relevă, dacă putem spune așa, ascunderea. Când vorbim de filozofie politică, istoria ignorată a compromisului ar putea fi vârful unui aisberg: în sine ar putea să nu însemne prea mult – încă una dintre istoriile complicate care, de-a lungul ultimelor decenii, au stârnit interesul filozofilor politici și al istoricilor ideilor. Și totuși o astfel de percepție este la fel de amăgitoare și de relevantă precum vârful unui aisberg, pentru că această istorie ignorată semnifică mult mai mult – diferențe ascunse în asumpțiile pe care le facem despre indivizi și relațiile lor cu sfera politică.

Așadar, dacă nu anumite cerințe metodologice, măcar bunul-simț cere ca cercetarea să se întoarcă puțin în trecut. Înainte să ne întrebăm care sunt diferențele între diferitele utilizări ale „compromisului", va trebui să devină limpede pentru început

care era sensul comun al termenului. Mai mult, va trebui să ne deplasăm de la cercetarea obiectivă a compromisului spre tărâmul subiectiv, indiferent cât de incomod ne-am putea simți făcând acest lucru. Dacă luăm în considerare încărcătura morală atât a atitudinii de simpatie, cât și de antipatie față de compromis, nu putem să evităm întrebarea eluzivă a semnificației personale pe care o poate lua termenul în mintea celui care s-ar putea afla în fața unui compromis. Un individ va fi dispus sau nu să facă un compromis în funcție de felul în care își reprezintă compromisul și în funcție de ceea ce consideră că se află în joc în cadrul procesului încheierii unui compromis.

Așadar ne putem întreba cum se percepea pe sine și cum era perceput de ceilalți omul medieval înainte să aibă loc bifurcarea sensului compromisului. Căutarea acestui om medieval presupune reconsiderarea distincției, acum uitate, între *forum internum* și *forum externum*, care fusese formalizată deja la începutul secolului al XII-lea, o distincție care, în ciuda faptului că este acum uitată, a fundamentat vreme de mai bine de un mileniu felul în care a fost conceput individualismul în întreaga lume occidentală. *Forum internum* era teatrul conștiinței, autenticității și libertății, care nu putea fi pedepsit de nimeni în afară de Dumnezeu. *Forum externum* era, pe de altă parte, locul în care individul se identifica pe sine sau era identificat de alții prin faptul că aparținea uneia sau mai multor comunități ori unei combinații între ele. Numai din această perspectivă putea fi judecat sau pedepsit de comunitate.[31]

Pretind astfel că, departe de a fi doar o mică rotiță într-un mecanism enorm acționat de forțe pe care nu le putea controla, omul medieval era mult mai sofisticat decât suntem dispuși să admitem noi, modernii, și că această sofisticare transpare în

31. Pentru mai multe detalii, vezi Alin Fumurescu, „Lost in Translation: Centripetal Individualism and the Clasical Concept of Descending Representation“, în *European Journal of Political Theory*, 10, nr. 2, 2011.

atitudinea lui față de compromis. După cum indică toate cuvintele pe care le folosim azi pentru a desemna individualitatea, el se înțelegea pe sine și era înțeles fie ca membru al uneia sau mai multor *universitates*, dar și ca individ distinct și unic. Reușea de obicei să creeze o balanță între *forum internum* și *forum externum* – un echilibru reflectat în activitățile întregii societăți.

Ar fi însă o greșeală să privim acești doi poli separat, fără să dăm atenție interdependenței lor. Rămânând distincți, ei se construiesc unul pe celălalt prin chiar diferența dintre ei. Fiecare individ era un „eu“ pentru că era membru al unei comunități. Dar nimeni nu putea fi membru decât pentru că rămânea în esență un „eu“. Putea avea o identitate pentru că era identic cu toți ceilalți și putea fi identic tocmai pentru că avea o identitate distinctă. Unicitatea nu era o caracteristică a *forum internum* și nici similaritatea o caracteristică a *forum externum*.

Datorită *Weltanschauung*-ului creștin, omul medieval nu vedea nici o problemă în a se descurca cu chestiuni care le par pur și simplu ilogice descendenților lui moderni. Acceptând că Dumnezeu este unul și trei în același timp, precum și ideea că Iisus era simultan pe deplin divin și pe deplin uman, el putea accepta deopotrivă că era unic și identic cu ceilalți. În *forum internum*, el era unic în ochii lui Dumnezeu, și totuși creat, ca oricine altcineva, după chipul și asemănarea divinității. În *forum externum*, împărțea cu alții statutul de membru în *universitas*, rămânând în același timp un individ unic, îndeplinind un rol unic. Era în același timp o persoană publică și privată, se bucura de apartenență și de libertate simultan. Astfel, întrucât compromisul privea numai *forum externum*, nu se sfia să facă compromisuri când nu existau alte opțiuni valabile – nu percepea nici un fel de pericol dinspre al său *forum internum* –, dar nici nu vedea în compromis o virtute, nici politică, nici de alt fel. Pentru el era numai un instrument printre altele.

Clivajul care a apărut în folosirea termenului pe ambele maluri ale Canalului începând cu a doua jumătate a secolului

al XVI-lea oferă alte indicii cu privire la distincția dintre medieval și modern. Susțin că în această perioadă asistăm la o schimbare majoră în dialectica individului, care are apoi consecințe dintre cele mai durabile. Nu întâmplător în această perioadă întâlnim câteva dintre cele mai importante pietre de hotar în istoria diferențierii reprezentărilor franceze și engleze cu privire la individ luat în sens politic, dar și cu privire la utilizarea „compromisului". Acest lucru nu ar trebui să ne surprindă, luând în considerare faptul că numeroasele crize ce au dominat perioada care începe cu sfârșitul secolului al XVI-lea și se întinde pe parcursul întregului secol al XVII-lea – crize religioase, intelectuale, sociale și politice – au servit drept catalizator.

Voi argumenta că aceste provocări au fost abordate diferit în Franța și în Anglia. Aflându-se dinaintea unei presiuni crescânde spre conformitate în privința lui *forum externum*, francezii au încercat să compenseze prin protejarea aproape obsesivă a lui *forum internum*. Dacă lui Montaigne și Charron le era teamă să-și compromită conștiința, asta se întâmpla pentru că le era teamă să nu-și compromită forul interior. Dacă asta însemna sacrificarea lui *forum externum* de dragul liniștii publice, atunci fie. Sinele interior rămânea singurul „sine autentic", în timp ce *forum externum* era redus la o simplă mască. Dacă noțiunea de *raison d'état* a prins atât de bine la francezi, asta se datorează măcar în parte faptului că toată lumea reușea să rezoneze cu exigențele unei *universitas* abstracte și atotcuprinzătoare – statul modern.[32] Scepticismul și stoicismul care au ajutat la crearea acestui vârtej individualist (care îi uimește încă pe cercetători prin lipsa de implicare civică) trebuie înțelese

32. Pentru dezvoltarea statului modern francez, vezi, de exemplu, Howell A. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, George Allen & Unwin, London, 1983. Pentru creșterea popularității conceptului de *raison d'état* în Europa continentală, vezi Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572–1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

în acest context. Sacrificiul a fost oricum mai mare decât ne imaginăm. În încercarea de a păstra intact *forum internum*, dialectica celor două foruri a fost sacrificată. *Forum externum* a devenit singura scenă a similarității, în timp ce *forum internum* a rămas singurul protector al autenticității și unicității. Prin această formă centripetă de individualism, concentrându-se aproape exclusiv pe *forum internum*, sofisticatul joc dintre unicitate și similitudine care se desfășura între cele două foruri s-a pierdut iremediabil, iar frica de compromis a devenit aproape obsesivă.

În același timp, în Anglia, aceeași dialectică a fost afectată de prăbușirea bruscă a distanței care separa cei doi poli. Mulți teoreticieni au observat originalitatea individualismului atomar britanic și au avansat drept explicație fie prevalența legii comune, fie diferențele dintre versiunea britanică a „constituției celei vechi" și omoloagele ei continentale, fie echilibrul forțelor parlamentare ș.a.m.d. Deși nu neg importanța acestor factori, voi arăta că explicația este mai ușor de conceput dacă luăm în considerare versiunea centrifugală a individualismului generată de estomparea distincției dintre cele două foruri și dialectica lor inerentă. Englezii au fost primii care s-au bucurat de drepturi, dar au făcut asta cu prețul renunțării la această dialectică. Au devenit, ca să mă exprim simplu, unidimensionali. În aceste condiții, contractualismul a devenit baza politicii, iar compromisul a fost ridicat de la rangul de metodă la cel de principiu, după cum va observa John Morley în secolul al XIX-lea. Dacă acum nu-i mai era teamă să facă vreun compromis, omul acesta ajunsese să fie înțeles în primul rând, dacă nu chiar exclusiv, prin al său *forum externum*. Masca *devenise* omul.

Din această perspectivă, după cum voi arăta în cele ce urmează, Hobbes a ajuns o figură-cheie nu numai în istoria contractului social, dar și în cadrul unor istorii diferite, legate unele de altele: istoria compromisului și cea a dezvoltării individualismului centrifugal, în cadrul căruia distanța dintre *forum*

internum și *forum externum* s-a estompat în favoarea celui de-al doilea. În *De Cive*, prima lucrare cu care filozoful a bătut la porțile afirmării, Hobbes se referă în mod specific la cele două foruri atunci când vorbește despre obligațiile pe care le ridică legile naturii în forul interior (*in Foro interno*), respectiv în forul exterior (*in Foro externo*).[33] Va repeta aproape cuvânt cu cuvânt același lucru în capitolul XV din *Leviatanul*, folosind denumirile latine în versiunea engleză. Pentru a vedea cam cât de profund uitată este astăzi această dialectică, voi spune că, urmându-l pe Carl Schmitt, savanții contemporani îl creditează încă pe Hobbes ca fiind autorul acestei distincții, deși, odată cu el, această dialectică era deja pe cale să se schimbe iremediabil și să fie în cele din urmă uitată.[34] După cum observă David Runciman, principalul scop al scrierilor lui Hobbes este acela de a face *forum internum* irelevant, „de a reconfigura felul în care oamenii înțeleg limbajul «conștiinței», astfel încât să ajungă să accepte că acțiunea conștientă înseamnă pur și simplu să acționezi în acord cu voința suveranului“[35].

După cum voi argumenta, dacă contractualismul lui Hobbes poate fi înțeles – cum a și fost – drept un compromis generalizat menit să creeze o societate politică, asta se întâmplă pentru că, la acel moment, compromisul ajunsese să fie văzut drept un

---

33. Thomas Hobbes, *De Cive / On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 54, tr.: Richard Tuck & Michael Silverstone.

34. Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes – Meaning and Failure of a Apolitical Symbol*, pref. și intr.: George Schwab, Greenwod Press, Westport, 1996, în special cap. 5. Pentru o analiză recentă a „inovației“ lui Hobbes, vezi David Ragazzoni, „Identity *vs* representation: What makes «The People»? Rethinking Democratic Citizenship through (and beyond) Carl Schmitt and Hans Kelsen“, în *Perspectives on Federalism*, 3, nr. 2, 2011.

35. David Runciman, *Political Hypocrisy: The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2008, p. 22.

contract, chiar dacă unul aparte. Nu cred că este o simplă coincidență faptul că îmbrățișarea compromisului înțeles ca o virtute coincide cu creșterea popularității diferitelor versiuni ale contractului social – o popularitate care i-a surprins chiar și pe contemporani prin capacitatea ei de a scăpa celei mai mari părți, dacă nu întregii critici raționale. Pentru prima dată, autoritatea celei de-a treia părți, a lui *compromissarius*, nu putea fi pusă la îndoială din moment ce era rezultatul unui compromis. Pentru prima dată, un arbitru nu mai putea fi *acceptat* sau *selectat*; el era acum *creat*. În schimb, existența unui *compromissarium* asigura existența comunității politice create voluntar *ab nihilo*. Faptul că mai mulți englezi, între care și Gilbert Burnet, un contemporan al lui Locke, folosesc curent cuvântul „compromis“ ca echivalent pentru „legământ“, „contract“ sau chiar „contract social“ arată că, la acel moment, termenii erau echivalenți.

Chiar și cel mai important eveniment al secolului al XVII-lea, Revoluția Glorioasă, arată, la rândul lui, proaspăt dobândita centralitate a compromisului pentru viața politică britanică. Mulți savanți au discutat din perspective variate Revoluția de la 1689 în termenii compromisului. Unii au indicat spre intenționat ambigua *Declaration of Reasons* (*Declarația drepturilor*) a lui William (căreia Gilbert i-a fost autor măcar în parte), prin care se încerca găsirea unui compromis între liberali și conservatori; alții au subliniat faptul că toate părțile au lăsat deoparte deosebirile ideologice pentru a realiza un compromis practic. Chiar *Bill of Rights* (*Legea drepturilor*) a fost considerat un compromis, iar situația finală a fost numită „compromisul de la 1689“[36]. La un anumit nivel, acești savanți au fără doar și poate

---

36. Pentru o selecție din literatura privind compromisul și Revoluția Glorioasă, vezi cap. 6, în special „Revoluția compromisului“. Pentru *Bill of Rights* [*Legea drepturilor*], văzută drept compromis, și pentru „compromisul de la 1689“, vezi Denis Baranger, *Parlementarisme des origines – Essai sur le conditions de formation d'un exécutive responsible en Angleterre*

dreptate, însă au dreptate chiar mai mult decât le-ar plăcea să admită. Revoluția Glorioasă a fost dovada că, în politică, chiar și cele mai abstracte idei găsesc căi de a se materializa sau de a se instituționaliza.

La acel moment, foarte mulți vedeau în compromis, înțeles drept contract reciproc, singura cale pentru a evita violența și războiul civil. Nici un partid nu se afla într-o poziție net superioară celorlalte și (ceea ce este încă și mai important) sursele legitimității fuseseră puse sub semnul îndoielii. Așadar singura soluție pentru a rezolva toată această încurcătură era crearea unei noi surse de legitimitate – nu doar prin consensul voluntar cu privire la un *compromissarius*, ci și prin crearea unui astfel de arbitru prin delegarea unor drepturi individuale.

COMPROMISUL ȘI REPREZENTAREA POLITICĂ

„Pe tot parcursul secolului trecut, cel puțin, tendința filozofilor politici a fost să se concentreze pe semnificația reprezentării politice mai degrabă decât pe justificările ei. [...] Ce a lipsit acestor discuții a fost încercarea de a pune întrebări cu privire la fundamentele politicii și la reprezentările politice, adică de a apăra sau ataca presupozițiile conceptuale ale ideii de guvernare reprezentativă. La începutul secolului XXI, situația s-a schimbat remarcabil. A apărut o dezbatere printre teoreticienii contemporani ai democrației [...]. Totuși, eforturile recente de evaluare a reprezentărilor politice au rămas în mare parte anistorice."[37]

Exact această lipsă a contextualizării istorice este cea pe care încerc să o remediez. Din moment ce compromisul și reprezen-

---

(des anees 1740 au debut de l'âge victorien), Presses Universitaires de France, în special introducerea și cap. 1.

37. Nederman, *Lineages of European Political Thought*, ed. cit., pp. 119–120.

tarea au fost de la bun început atât de strâns legate, încât acceptarea unui *compromissarius* însemna acceptarea unui reprezentant, genealogia primului termen o poate dezvălui și pe-a celui de-al doilea. Dacă pentru omul medieval compromisul implica doar *forum externum*, asta se întâmpla pentru că individul poate fi reprezentat numai în raport cu al său *forum externum. Forum internum* nu putea fi afectat. Prin urmare nimeni nu putea fi reprezentat în totalitate. Dacă un rege sau un papă și-ar fi trimis reprezentanții (ambasadorii), o făcea în calitate de deținători ai unei funcții publice. Dacă, dimpotrivă, avem de-a face cu un om obișnuit, el putea fi reprezentat exclusiv ca membru al unei *universitas* căreia îi aparținea – ca membru al Bisericii, al unei anumite ghilde, al unei comunități sătești sau al poporului –, și astfel procesul reprezentării privea iarăși exclusiv *forum externum. Forum internum* n-a putut fi niciodată reprezentat și nici compromis, prin urmare unicitatea fiecărui individ era la adăpost. În toate cazurile, după cum voi încerca să demonstrez, reprezentantul aparținea unei clase inferioare celei căreia îi aparținea cel reprezentat, așa că reprezentarea și-a păstrat în mod natural caracterul descendent.

Dacă nu vom construi corect această dialectică a *auto*reprezentării, atunci nu vom putea înțelege corect o altă distincție trecută cu vederea, și anume aceea dintre reprezentările politice ascendente sau descendente. Dacă luăm în considerare cantitatea remarcabilă de studii științifice dedicate reprezentării, vom fi surprinși de două lucruri: pe de o parte, de felul eronat în care distincția dintre *reprezentarea ascendentă* și *descendentă* a fost prezentată; în al doilea rând, cum degetul incriminator al savanților se îndreaptă fie către reprezentanți, fie către procesul însuși al reprezentării, dar niciodată către cei reprezentați, mai exact asupra felului în care ne reprezentăm pe noi înșine. Din pricina acestei larg întâlnite înțelegeri a reprezentării ca proces ascendent, noi, cei reprezentați, pare că vom profita de tot creditul atunci când vine vorba de problemele reprezentării politice.

Urmându-l pe Walter Ullmann, mulți dintre autorii care în ultimele decenii au luat în serios dificultățile ideii de reprezentare politică (de la Hanna Pitkin la Edward S. Morgan și de la F.R. Ankersmit la Nadia Urbinati) au considerat acest tip de reprezentare ca fiind de la sine înțeles: atunci când teoria descendentă a reprezentării a fost discreditată odată cu dreptul divin al regilor, a fost înlocuită, o dată pentru totdeauna, de rivalul ei etern, versiunea ascendentă – reprezentarea populară.[38]

Chiar și criticii timpurii ai distincției făcute de Ullmann, cum este Francis Oakley, și-au îndreptat obiecțiile în direcția greșită. Oakley argumentează că distincția ascendent/descendent propusă de Ullmann nu rezistă unei examinări mai atente.[39]

---

38. De fapt, mai degrabă decât să preceadă teoriile contractului social, teoria dreptului divin al regilor poate fi mai bine înțeleasă ca o reacție în raport cu primele, după cum a argumentat convingător Gordon Schochet; *cf.* Gordon Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculations and Attitudes Especially in Seventeenth Century English*, Basic Books, New York, 1975. Pentru o perspectivă ușor diferită, care argumentează însă tot în favoarea modernității acestei teorii, vezi Daniel Engster, *Divine Sovereignity: The Origins of Modern State Power*, Northern Illinois University Press, Dekalb, 2001. Pentru teorii ascendente *vs* teorii descendente ale reprezentării, vezi Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1966; Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1967; Edmund S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignity in England and America*, W.W. Norton, New York, 1988; F.R. Ankersmit, *Aestetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford, California, 1996; Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, University of Chicago Press, Chicago, 2006; Philip Petit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2008; Jane Mansbridge, „Rethinking Representation", în *American Political Science Review*, 97, nr. 4, 2003, pp. 515–528. Desigur, această bibliografie este departe de a fi exhaustivă.

39. Francis Oakley, „Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics", în *Past and Present*, 60, 1978, pp. 3–48.

Și, chiar dacă criticile aduse de Oakley ating câteva puncte excelente, nici el nu reușește să vadă ceea ce este evident: numai reprezentarea oamenilor ca indivizi se califică drept teorie ascendentă a reprezentării, iar acest concept nou și radical apare numai în Anglia spre mijlocul secolului al XVI-lea. Printre alte consecințe ale acestui eveniment pe care le-am putea enumera, să spunem că, acum, individul se poate simți reprezentat în totalitate și fără rest.

În Europa continentală, și în special în Franța, reprezentarea a fost înțeleasă o lungă perioadă într-o manieră descendentă (întru câtva circular, după cum voi arăta). A considera asemenea teorii „populiste" ale reprezentării drept ascendente, așa cum fac atât Ullmann, cât și Oakley, este o eroare semnificativă de înțelegere. Întregul, fie el corpul Bisericii sau al poporului (sau orice alt tip de *universitas*), a fost conceput mereu ca fiind mai mult decât părțile sale, incluzând aici și capul lui – papa, împăratul sau regele. Așa că, ori de câte ori întâlnim în scrierile medievale cuvântul „poporul", trebuie să fim atenți ce fel de popor este avut în vedere: poporul înțeles ca o colecție de indivizi, sau poporul înțeles ca un întreg organic, adică o *universitas*. În cel de-al doilea caz, toate teoriile „populiste" ale reprezentării rămân în fapt descendente.

Această distincție și importanța ei au fost sesizate chiar și de englezii secolului al XVII-lea. Nu este un accident că un conservator, Roger L'Estrange, le-a subliniat în cadrul unui dialog din 1683 între *The Observator* (un conservator) și *The Trimmer* (un liberal). Spre deosebire de înțelegerea descendentă, corporatistă a poporului, reprezentarea ascendentă, individualistă este mai înclinată să favorizeze compromisul, să favorizeze „o manieră echilibrată, bazată pe calea de mijloc", pentru că voințele individuale se înstăpânesc asupra binelui public, iar reprezentanții politici devin *compromissores* profesioniști.

„Poporul este națiunea, și națiunea este poporul: *dar vorbim aici despre mulțime, sau despre comunitate*? Dacă vorbim despre

comunitate, de ce să nu-i spunem mai degrabă guvernământul? Dacă vorbim despre mulțime, atunci cei ce o alcătuiesc nu au dreptul să acționeze, să judece sau să intervină în treburile publice altfel decât în deplină supunere față de ordinea și regulile societății. Așadar a le spune oamenilor că pot face un lucru sau altul este echivalent cu a le spune că, în măsura în care nu le place guvernarea pe care o au, sunt liberi s-o amelioreze și să ia locul conducătorilor lor. Asta înseamnă răzvrătire, nu doar pomenită, ci încurajată de-a dreptul. A încuraja această cale de mijloc, ezitantă, înseamnă a te adresa direct drojdiei societății, chiar dacă legea va împiedica ca ea să acapareze puterea. Acesta este adevăratul *veni, vidi, vici* al cauzei. În primul rând, faptul că poporul este sursa puterii. În al doilea rând, faptul că, atunci când sunt confruntați cu o administrație proastă, ei pot apela din nou la puterea lor. Și, în al treilea rând, înseamnă să le spui oamenilor că, dacă sunt abuzați, trebuie să se ridice și să facă ceva pentru asta. Înseamnă să transferi intențiile poporului și ale națiunii asupra ta; ca și cum toți loialiștii și conformiștii n-ar fi altceva decât niște vagabonzi și infractori."[40]

Luând în considerare faptul că aceste lucruri au fost conștientizate atât de devreme, este surprinzător că cele mai multe dintre studiile moderne care au subliniat importanța gândirii corporatiste pentru înțelegerea reprezentării în vremurile medievale și moderne nu au reușit să surprindă această distincție și consecințele ei. Nederman, de exemplu, care vorbește mult despre specificul înțelegerii corporatiste a reprezentării, nu are nimic de spus cu privire la caracterul ei descendent și la semnificația acestui caracter pentru individ. Teoria ascendentă, în timp ce acordă putere individului, făcându-l sursa puterii politice,

---

40. Robert L'Estrange, „Observator in Dialogue", 10 februarie 1683, citat în Steven C.A. Pincus, *England's Glorious Revolution, 1688–1689: A Brief History with Documents*, Palagrave Macmillan, New York, 2006, p. 143.

are, de asemenea, un defect major. După cum observă anumiți cercetători, individul capătă drepturi doar pentru a le preda reprezentanților săi, iar lucrul cel mai tulburător este că, în cadrul acestui proces, își pierde și unicitatea pe care o prețuise atât de mult. Fiind reprezentat laolaltă cu alți cetățeni, devine mai degrabă un număr. Mai mult, dacă societățile politice sunt întemeiate pe contracte voluntare, iar acestea sunt asociate cu compromisurile, nu este de mirare că acestea ajung să fie privite ca niște virtuți.

În scrierile sale mai recente, Skinner îl vede pe Hobbes ca pe un punct de turnură între corporatism și individualism. Pe de o parte, spune el, Hobbes a atacat viziunea descendentă, clasică și corporatistă a reprezentării, așa cum este ea exemplificată, de pildă, de Henry Parker: „Orice rege, după cum a declarat Parker, deși este *singulis Major*, este și *universis minor*, întotdeauna mai puțin important decât orice *universitas* sau «corporație politică» de la care derivă drepturile și puterile lui."[41] Cu toate acestea, în *Leviatanul*, Hobbes ia în râs o astfel de poziție, arătând că nu există ceva precum un corp popular care așteaptă să fie reprezentat. Pe de altă parte, în ciuda premiselor sale individualiste, Hobbes (spre deosebire de alți individualiști) nu este pregătit să abolească ideea de corporație. Răspunsul lui, unul „epocal", cum l-a numit Skinner, a fost să conceapă corporația ca pe rezultatul unui legământ (un contract sau un compromis, după cum voi încerca să demonstrez) între indivizi care, altminteri, sunt independenți și egali. Statul, sau Leviatanul, este o asemenea corporație creată artificial. Însă, după cum voi încerca să arăt în capitolul 8, diferența dintre

41. Quentin Skinner, „Hobbes on Persons, Authors and Rerpresentatives", în *The Cambridge Companion of Hobbes's Leviathan*, Patricia Springborg (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 164. Skinner îl citează pe Henry Parker, *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses*, London, 1642, I, p. 2.

cele două teorii corporatiste devine semnificativă îndată ce se ia în considerare diferența dintre viziunea ascendentă și cea descendentă, pe de o parte, și premisa clasică a unei dialectici interioare a individului ca opusă presupoziției moderne a omului unidimensional, pe de altă parte.

David Runciman susține o poziție oarecum similară și, cu toate acestea, recunoaște că „Hobbes nu este cu totul consistent aici, iar această lectură, care subliniază caracterul corporatist al reprezentării în *Leviatanul*, este greu de împăcat cu alte pasaje în care se susține că reprezentarea este întotdeauna reprezentarea indivizilor de către suveran“[42]. Așadar problema fundamentală pentru orice teorie democratică a reprezentării este aceea „de a găsi un echilibru între nevoia de a da statului o identitate colectivă și dorința de a evita acordarea vreunei priorități statului în raport cu judecata indivizilor“[43]. Din moment ce spațiul acestei introduceri nu permite discutarea pe larg a poziției lui Runciman, sper ca genealogia compromisului pe care urmează să o prezint să clarifice câteva dintre problemele pe care Runciman sau Skinner le-au ridicat cu atâta măiestrie.

Voi mai adăuga două avertismente. În primul rând, cel mai adesea, diferențele în utilizarea termenului „compromis“, înțelegerea reprezentării politice sau utilizarea ideii celor două foruri au fost chestiuni inconștiente. Dar, după cum am sugerat mai devreme, „în cele mai multe cazuri, utilizările cele mai revelatoare sunt cele semiconștiente sau inconștiente de-a dreptul, care arată modurile obișnuite de a vorbi și gândi într-un anumit

---

42. David Runciman, „Hobbes's Theory of Representation: Antidemocratic or Proto-democratic?“, *Political Representation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 20. Vezi și David Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, sau David Runciman, „What kind of person is Hobbes's State? A Reply to Skinner“, *Journal of Political Philosophy*, 8, 2000, pp. 268–278.

43. Runciman, „Hobbes's Theory of Representation“, în *op. cit.*

mediu, la un moment dat“[44]. În al doilea rând, aproape că nu mai trebuie să spun că perspectiva în favoarea căreia argumentez este supralicitată din rațiuni explicative. Evident, pentru o lungă perioadă de timp, cele două limbaje au rămas amestecate și totodată în competiție și atunci când luăm în considerare diferențele dintre epoca medievală și cea modernă, și atunci când privim cele două țări despre care am vorbit. Chiar și atunci când una dintre interpretări s-a impus cu claritate, cealaltă nu a dispărut peste noapte. De exemplu, faptul că maniera contractualist-individualistă a luat ferm în stăpânire mintea britanică începând cu secolul al XVII-lea nu a împiedicat manierele mai clasice de reprezentare a autorității să continue să existe.

STRUCTURA ARGUMENTULUI

Cum această carte se concentrează pe descoperirea unei genealogii uitate a compromisului, pare firesc să pornim de la spațiul contemporan, marcat de sensuri confuze, care produc, la rândul lor, confuzie, și să urmărim tot mai adânc firul istoriei. Prin urmare următorul capitol pornește exact din punctul din care debutează această cercetare, și anume acel punct de tensiune care este originea disputei privind utilitatea pe care o are compromisul în politică. Pentru a descoperi răspunsul, voi parcurge literatura care se leagă mai mult sau mai puțin direct de tema compromisului începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea, când John Morley a publicat o carte, uitată în mod nemeritat, *On Compromise* (*Despre compromis*), până în momentul prezent, omițând doar scrierile lui Avishai Margalit, pe care le voi discuta în ultimul capitol. Pentru toate celelalte concepte care s-ar

44. Dror Wahrman, *Imagining the Middle Class: The Political Representation of Class in Britain, c. 1780–1840*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 15.

putea dovedi de interes pentru teoreticienii politici ar fi fost o sarcină imposibilă din pricina cantității enorme de literatură, dar nu și pentru compromis.

După cum am precizat de la început, literatura despre compromis este extrem de puțin voluminoasă (în mod straniu, dar și revelator). Faptul este surprinzător, dată fiind importanța conceptului pentru politica anglo-americană. Lipsa de interes este revelatoare însă și pentru faptul că acest concept este perceput ca neproblematic. De ce să pierdem atâta timp discutând despre semnificația și utilitatea conceptului în politică când există atât de puține motive de dispută? Dacă există încă o oarecare dezbatere în privința compromisului, asta se întâmplă pentru a pune la adăpost conotația lui pozitivă în fața importului de sens de pe continent. Deși este greu de indicat exact momentul în care sensul lăudabil și cel condamnabil au devenit uzuale pe ambele maluri ale Canalului Mânecii, pe baza dovezilor pe care le-am dobândit până acum, este lipsit de risc să presupun că s-a întâmplat la un moment dat înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea. Din acel moment, o mână de teoreticieni s-au luptat pentru a păstra primul sens, în timp ce erau conștienți de cel de-al doilea, atât la nivel teoretic, cât și practic.

Schematic, cu excepția cercetătorilor care neagă pur și simplu conotațiile negative ale compromisului, eliminând aspectele politice dintre cele morale, putem spune că cele mai comune răspunsuri la aceste provocări se împart în: a) răspunsuri care fac o distincție între interese care duc la compromis și principii ale compromisului (sugerând astfel o diferență între teoria și practica compromisului); b) cei care, chiar dacă fac o apologie a compromisului, sunt de acord că beneficiile lui există numai între anumite limite. Din păcate, ambele strategii par mai ușor de proclamat decât de apărat. A face distincția dintre interese și principii pare o întreprindere aproape imposibilă. Și cel puțin la fel de dificilă este și încercarea de a impune limite artificiale domeniilor în care compromisul este nu numai acceptabil, dar

și benefic. Partea finală a acestui capitol îi discută pe puținii autori care par să fi înțeles că popularitatea specială de care s-a bucurat compromisul în lumea vorbitoare de engleză a fost mai degrabă o excepție și au încercat să explice acest lucru. Evident, astfel de încercări nu pot ajunge prea departe în absența unei istorii conceptuale a compromisului.

Scopul capitolului 3 este exact livrarea unei astfel de istorii. Linia de argumentare prezentată mai sus e extinsă și susținută printr-un mare număr de dovezi, luate din perioada dintre Roma antică și timpurile medievale, atunci când compromisul era înțeles ca un contract verbal, deopotrivă *arbitratio* și *electio*, după care ofer exemple de scindare a sensului în Anglia și Franța. Folosindu-mă de zeci de exemple provenind din ambele părți, voi arăta cât de consistent pozitivă era utilizarea compromisului în Anglia în acel moment și cum acest lucru contrastează cu contextul negativ în care era utilizat termenul în scrierile franțuzești de la sfârșitul secolului al XVI-lea până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Dacă acest material a fost adunat de la un număr mare de surse, de la figuri cunoscute până la altele mai obscure ale perioadei, fiind o contribuție originală, nu putem spune același lucru cu privire la materialul care privește fundalul istoric al perioadei în care cele două sensuri contrare au apărut pe cele două maluri ale Canalului.

Totuși, înainte să ne concentrăm asupra perioadei moderne timpurii în Anglia și Franța, voi începe căutarea unei explicații în timpurile medievale, cu un capitol dedicat explicării dialecticii individului, dialectică determinată de jocul dintre *forum internum* și *forum externum*. Capitolul analizează ambivalența adusă de creștinism în modurile de a concepe individualismul și marchează momentul în care distincția dintre cele două foruri a fost acceptată ca atare de Biserică la începutul secolului al XII-lea. Capitolul arată cum această dialectică a existat în cadrul Bisericii, unde disputa dintre partizanii preeminenței lui *forum internum* și cei care susțineau preeminența lui *forum*

externum a culminat, dar nu s-a sfârșit, în momentul Reformei, dar și cum s-a reflectat această dispută în domeniul politic. Capitolul 4 arată felul în care jocul dintre *forum internum* și *forum externum* se leagă concret de direcția descendentă a reprezentării, implicând în mod exclusiv o singură latură a individului, și anume al său *forum externum*, și cum acest mod de a concepe lucrurile se leagă concret de atitudinea față de compromis.

Următoarele două capitole privesc mai îndeaproape particularitățile istorice – politice, sociale și instituționale – din Franța, respectiv Anglia, din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, în încercarea de a găsi o explicație pentru traiectoriile divergente în înțelegerea compromisului. Scopul acestei cărți nefiind rescrierea istoriei celor două țări, mă voi baza mai degrabă pe scrierile istoricilor sau istoricilor ideilor pentru a descoperi modul în care aceste schimbări au afectat uzul limbii, fiind, la rândul lor, afectate de acesta – și, de asemenea, cum se „legitimează" unul pe celălalt. În acest punct, contribuția mea personală se va rezuma la a pune la un loc piesele disparate ale puzzle-ului. Scopul este să arăt că, deși acest lucru pare contraintuitiv pentru unii, istoria conceptuală a compromisului pe care o propun este susținută (și ajută la clarificarea) unei mulțimi de alte „istorii" mult mai bine cunoscute.

Ceea ce încerc să aduc nou în acest dialog al istoriilor întrepătrunse este o perspectivă originală și, prin urmare, un accent diferit. Cei mai mulți dintre autorii care scriu despre secolul al XVII-lea o fac fie dintr-o perspectivă, fie dintr-alta, iar cei care au scris despre ambele țări au făcut-o plecând de la premisa că schimbul intelectual dintre cele două a fost foarte puțin afectat de diferențele dintre realitățile politice. Fără să vreau să minimizez dialogul continuu care a avut loc peste Canal, voi susține că utilizările diferite ale termenului necesită nu doar o explicație, dar și o schimbare de accent care să indice cu totul alte asumpții decât cele pe care am fost dispuși să le acceptăm până acum. Cam la fel ca relația dintre cele două foruri, istoriile

Franței și Angliei pot fi înțelese mai bine dacă sunt privite ca opuse, dar și legate una de alta în același timp. Capitolul 5 analizează apariția individualismului centripet în Franța, precum și consecințele sale, nu numai din perspectivă teoretică, ci și din perspectivă practică, instituțională. Arată cum apariția statului, înțeles ca o altă comunitate conceptuală, adică o *universitas*, oferă un rezumat atât al pretențiilor teoretice, cât și al practicii instituțiilor franceze care pretindeau că reprezintă poporul. Explică de ce, în acele condiții, compromisul nu era o opțiune nici din punct de vedere teoretic și nici practic. Capitolul 6 face același lucru cu privire la individualismul centrifug, subliniind nu doar centralitatea unică a parlamentului englez, ci și explozia discursului contractualist, practicarea jurămintelor simple sau de loialitate, creșterea drepturilor electorale, care a dus la alegeri foarte controversate. În aceste circumstanțe, nu este nici o surpriză faptul că ideea de compromis a devenit atât de populară în politica britanică nu doar la nivel teoretic, ci și în practică.

Următoarele două capitole se apleacă din nou asupra chestiunilor teoretice, analizând cele mai elaborate și mai conștiente de sine teorii ale vremii privind înțelegerea de sine a individului și a reprezentării sale politice, și anume teoriile contractualiste din Franța, respectiv din Anglia. Deși de data aceasta voi folosi în primul rând, dar nu exclusiv, câteva dintre cele mai cunoscute texte ale perioadei cu privire la acest subiect, intenția mea nu este de a prezenta în mod exhaustiv acest segment consistent de literatură, ci mai degrabă aceea de a verifica o ipoteză. Premisele sunt următoarele: a) dacă abordarea istoriei conceptuale pe care o propun este corectă, atunci teoriile contractualiste franceze ar trebui să difere de omoloagele lor britanice, cel puțin în privința unui aspect important: rolul jucat de individ; b) dacă sensurile diferite ale „individului politic" erau atât de răspândite la acel moment cum pare să indice utilizarea variată a termenului „compromis", atunci acestea ar trebui să fie identificabile

nu doar în textele autorilor diferitelor versiuni ale contractualismului, dar și în scrierile oponenților lor. Așadar voi urmări literatura dedicată subiectului în cele două țări într-o manieră secțională, în încercarea de a vedea dacă acest aspect particular este împărtășit atât de susținătorii teoriei, cât și de oponenții ei. Vom descoperi că este, într-o manieră uimitor de consistentă.

Capitolul 7 pune sub semnul întrebării câteva presupoziții ale unei teorii contractualiste ideale în raport cu care sunt caracterizate celelalte versiuni drept mai mult sau mai puțin evoluate, fiind creditate două linii principale de evoluție. Deși aparent similare la suprafață, teoriile contractualiste din Franța și Marea Britanie diferă în privința premiselor de bază cu privire la semnificația reprezentării politice, precum și în privința relației dintre individ și sfera politică. Nu numai versiunile franceze de contractualism, fie de sorginte protestantă sau catolică, din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, ci și versiunile lor continentale (cum ar fi cele ale lui Althusius, Pufendorf, Grotius și Spinoza) au același aspect comunitarist. Ele propun în primul rând același aspect al unui „contract bazat pe rațiune", și nu al unui „contract bazat pe voință".

Capitolul 8 demonstrează asocierea britanică a contractului social cu compromisul. Impactul contractualismului, după cum voi argumenta, a fost atât de important în acel moment, încât nici măcar teoriile rivale, cum ar fi patriarhalismul sau republicanismul, n-au putut să nu-l ia în considerare. Bine-cunoscutele teorii ale lui Hobbes și Locke vor fi interpretate din această perspectivă. Scopul este de a arăta că interpretarea contractualismului lui Hobbes ca un compromis menit să fondeze autoritatea unui arbitru care a primit capacitatea de a rezolva disputele politice și este apt s-o facă nu este foarte departe de versiunea lui Locke. În ciuda diferențelor evidente dintre ei, amândoi pleacă de la voințele individuale pentru a crea atât societatea civilă, cât și statul. Faptul că această asociere a contractului cu un compromis generalizat este mai mult

decât o simplă speculație este demonstrat, printre altele, de lucrările lui Gilbert Burnet, care, aparent urmându-l pe Locke, a spus: „Adevărata noțiune originară de societate civilă și guvernare se referă la faptul că ambele reprezintă compromisuri." Un astfel de „contract între voințe" creează, pe lângă alte lucruri, consecințe neintenționate, cum ar fi dependența societății civile de sfera politică. Deși se presupune că prima o creează pe a doua, supraviețuirea ei depinde de propria creație.

CONCLUZII PRELIMINARE

Unde ne duc toate acestea? Voi spune mai multe în ultimul capitol. Pentru moment, mă rezum la câteva remarci preliminare. Chiar dacă această genealogie este astăzi în mare parte uitată, asta nu înseamnă că și-a pierdut în totalitate capacitatea de a ne influența maniera de a privi compromisul și, implicit, disponibilitatea politicienilor de a face compromisuri și a susținătorilor lor de a accepta sau lăuda compromisul. Dimpotrivă: în multe privințe, faptul că nu suntem conștienți de această genealogie face ca influența compromisului să fie și mai profundă. Când e vorba să fim bântuiți, istoriile vechi și uitate sunt mai eficiente decât cele vii, în plină desfășurare.

Evident, această uitare va subordona atitudinea față de compromis altor factori, complet independent de originea conceptului, în primul și cel mai important rând felului în care rezonează cu corpul electoral. Astăzi, nimeni nu mai gândește compromisul în termeni de arbitraj, alegeri sau contracte. Cu toate acestea, un anumit număr de trăsături rămân surprinzător de constante de-a lungul timpului. În primul rând, disponibilitatea pentru compromis e prezentă dacă și numai dacă va considera cealaltă parte ca fiind întru totul egală, cel puțin în ceea ce privește chestiunea aflată în discuție. În al doilea rând, compromisul este refuzat când e perceput ca amenințător în ceea ce privește unicitatea cuiva sau a grupului pe care îl reprezintă.

Astfel, dacă Barbara Bush a fost uimită, la alegerile primare, de lipsa de disponibilitate pentru compromis a republicanilor, asta s-a întâmplat pentru că i-a perceput în primul rând drept republicani. În aceste condiții, să refuzi compromisul pentru beneficiul partidului este inacceptabil. Din punctul de vedere al competitorilor, lucrurile se vedeau însă altfel. Fiecare dintre ei s-a luptat să se deosebească de ceilalți. Așadar să facă vreun compromis era contrar intereselor lor. Mai mult, pentru un candidat precum Rick Santorum, care susținea valorile conservatoare, a face un compromis ar fi însemnat nu doar un pericol pentru credibilitatea lui, ci și a întregului grup social pe care îl reprezenta – creștinii evanghelici.

O excelentă exemplificare a felului în care aceste lecții vechi au supraviețuit până azi poate fi găsită la Părinții Fondatori. Am văzut deja că răspunsul la scurta întrebare a președintelui Obama, „de când a devenit compromisul un cuvânt murdar?", este, cel puțin în ceea ce privește Franța, „din a doua jumătate a secolului al XVI-lea". Dar, când vine vorba despre politica americană, răspunsul ar putea fi că de la bun început. Datorită istoriei sale specifice, cazul Americii oferă posibilitatea studierii interdependenței și, uneori, a conflictului dintre modul britanic și cel francez de înțelegere a compromisului, contractului și reprezentării. Dar acesta ar putea fi subiectul unei alte cărți.

Așadar ambiguitatea modernă a termenului „compromis", pe care o regăsim nu doar în rândul teoreticienilor și politicienilor, ci și al cetățenilor obișnuiți, poate fi clarificată până într-un anumit punct. După cum voi arăta în ultimul capitol pe baza a numeroase exemple, cele mai multe dispute, dacă nu chiar toate, purtate în jurul noțiunilor de compromis „rău" sau „necesar" pot fi rezolvate dacă se va lua în considerare răspunsul la câteva întrebări: 1) Sunt egale părțile implicate în compromis și, dacă da, din ce perspectivă? 2) Amenință compromisul identitatea vreuneia din părți? 3) Care este, pentru fiecare parte, *universitas* (auto)percepută ca definitorie, în măsura în care

este implicat *forum externum* al fiecăreia? Folosind această analiză într-un număr de cazuri, voi arăta că eroarea principală care ne împiedică să vedem dacă un compromis este sau nu dăunător este folosirea exclusivă a unei perspective exterioare, obiective. Teoreticienii jocurilor și eticienii încearcă să judece fiecare caz de compromis politic din perspectiva unui terț, primii negând orice investiție personală, cei din urmă luând în considerare un punct de vedere etic obiectiv, lăsând la o parte dimensiunea morală, subiectivă.[45] Cu alte cuvinte, ei încearcă să dubleze poziția unui *compromissarius*.

Nu se poate să nu observăm ironia lucrurilor, așa cum sunt prezentate aici: părțile implicate într-un compromis clasic caută o a treia parte obiectivă și demnă de încredere; descendenții lor moderni cred că au rezolvat problema o dată pentru totdeauna, creând una în mod artificial, iar teoreticienii actuali încearcă, la rândul lor, să judece compromisul dintr-o perspectivă imparțială. Desigur, în acord cu semnificația clasică a compromisului, aceasta este o încercare futilă. Cele două părți sunt cele care trebuie să stabilească ce se află în joc în cazul unui compromis, și nu vreun observator extern, care nu reușește să ia în considerare implicarea celor două foruri. Un compromis politic implică, în primul rând, identitatea percepută și autopercepută a fiecărui om politic ca individ, dar și ca reprezentant al unei *universitas*. Fără recuperarea acestei dialectici a individului și a jocului dintre unicitate și asemănare, suntem condamnați să ruminăm la nesfârșit aceleași și aceleași probleme.

Nu mai trebuie să adaug faptul că, și în cazul în care analiza de față este corectă, ea nu poate oferi o soluție directă la „criza reprezentării", la excesul sau la lipsa de compromis. Nici o lucrare academică nu va putea schimba printr-un dictat felul

45. Nu mai e nevoie s-o spun, în privința diferenței dintre „etică" și „moralitate", urmez distincția făcută de Hegel în volumul *Principiile filozofiei dreptului*.

în care indivizii se percep pe ei înșiși, și îmi imaginez că mai multe nume latinești vechi nu vor face lucrurile mai ușoare. Cu toate acestea, lansez ipoteza că, într-un fel straniu și paradoxal, anumite dezvoltări postmoderne ar putea avea un asemenea efect. Mișcările concomitente de globalizare și localizare (puteți utiliza pretențiosul termen de „glocalizare", dacă preferați), multiplicarea extraordinară a rețelelor sociale virtuale, succesul, chiar dacă temporar, al mobilizării politice pe căi neconvenționale și în feluri neconvenționale, toate ar putea duce la o schimbare în modurile de autoreprezentare ale individului postmodern. Voi numi asta un proces de neomedievalizare, în ciuda riscului evident al unor conotații negative.

Procesul amintit este complicat întrucât identificarea unui individ cu multiple comunități este cât se poate de instabilă și friabilă, cel puțin atunci când este comparată cu stabilitatea și caracterul mai degrabă dat al unei *universitas* medievale. Dar, paradoxal, tocmai această apartenență efemeră și liber aleasă (sau liber abandonată) la mai multe comunități deschide noi căi pentru regândirea reprezentării și autoreprezentării individului. De fapt, devine tot mai evident că individul postmodern se bucură de unicitate tocmai prin combinarea particulară a apartenenței la diferite grupuri – o tendință deja identificată de Georg Simmel acum aproape un secol.[46]

---

46. „Pe de o parte, individul găsește câte o comunitate pentru fiecare dintre înclinațiile și dorințele sale care face ca ele să fie mai ușor de satisfăcut. Această comunitate livrează o formă organizațională pentru activitățile sale și oferă astfel toate avantajele apartenenței la un grup și pe cele ale unei experiențe organizaționale. Pe de altă parte, caracteristicile specifice ale individului sunt păstrate printr-o combinație de grupuri care poate fi, în fiecare caz, o altă combinație. Putem spune astfel că societatea ia naștere pornind de la individ, iar individul – pornind de la asociere. O cultură avansată lărgește tot mai mult grupurile sociale cărora le aparținem cu întreaga noastră personalitate; dar, în același timp, individul este făcut să se bazeze mai mult pe propriile resurse și este lipsit

Toate dezbaterile contemporane despre ce este sau ar trebui să fie reprezentarea politică, precum și despre ce beneficii sau neajunsuri poate aduce ea politicii, pot fi privite în lumina acestei dialectici uitate. Reprezentarea de grup, reprezentarea minorităților, reprezentarea descriptivă împotriva celei estetice – întreaga varietate de etichete create de teoreticienii politici în ultimele două decenii ar putea fi reinterpretate folosindu-se această dialectică medievală și diferența dintre reprezentarea ascendentă și cea descendentă. Dacă cei mai mulți oameni vor fi de acord că avem astăzi o problemă cu compromisul politic, cu reprezentarea și cu pierderea încrederii oamenilor în reprezentanții lor, o asemenea perspectivă nu doar că ar putea oferi moduri noi de a înțelege fenomenul, ci și posibile soluții. Dacă avem astăzi o problemă cu reprezentarea, asta se întâmplă și pentru că avem o problemă cu autoreprezentarea individului.

Pe de altă parte, dacă ne luptăm încă cu „sinele definit de comunitatea în care se formează" sau cu „sinele confuz", asta se întâmplă pentru că această dialectică a *forum internum* și *forum externum* nu a fost încă uitată în totalitate. Și, dacă nu suntem capabili să ajungem la un compromis cu privire la funcția politică a compromisului, asta se întâmplă pentru că ambele înțelegeri rezultate după scindarea survenită în secolul al XVII-lea sunt încă prezente printre noi.

Trăim într-o lume bântuită.

---

de multe forme de ajutor și de avantajele specifice grupului strâns, primar" – Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, Collier Macmilan, London, 1964, pp. 162–163.

2

Nici un compromis cu privire la compromis

Compromisul le repugnă naturilor pasionale pentru că pare o renunțare; le repugnă și naturilor intelectuale pentru că pare că seamănă confuzie. — GEORGE SANTAYANA

Pentru filozof, limba negândită nu merită vorbită. — PHILIP PETIT

După cum am arătat în capitolul anterior, „compromisul" a devenit un concept care fie nu mai e la modă, fie s-a transformat în ceva atât de intim inserat în discursul nostru, încât nici nu-l mai observăm. Cu excepția cărților lui Avishai Margalit, puține alte cărți și, făcând abstracție și în acest caz de o excepție, puține articole se mai deranjează să menționeze conceptul.[1] Este ca și cum compromisul a încetat dintr-odată să aibă vreo relevanță pentru câmpul politicii, în ciuda pretențiilor anterioare că „ar fi invadat politica democratică"[2] și că „este într-adevăr regula și maniera fundamentală a jocului politic".[3] Cele

---

1. Pentru a da un singur exemplu: câteva ediții recente ale cărții lui Edmund Burke *Reflecții asupra Revoluției din Franța* nu fac nici o referire la compromis în indexurile lor, deși conceptul joacă un rol fundamental pentru Burke, în special în această carte, în care este menționat de câteva ori. Putem afla însă din index în ce locuri și de câte ori a folosit Burke termenul „clovn" (o singură dată), dar nu și „compromis". Un articol foarte recent referitor la compromis, deși din aceeași perspectivă anistorică, este, după cum am menționat în cap. 1, cel al Chiarei Lepora, „On Compromise and Being Compromised", *Journal of Political Philosophy*, 20, nr. 1, 2012, pp. 1–22.

2. Arthur Kuflik, „Morality and Compromise", în *Compromise in Ethics, Law and Politics*, ed. cit., p. 41; este citat și Daniel Bell.

3. Marvin Rintala, „The Two Faces of Compromise", în *Western Political Quarterly*, 22, nr. 2, 1969, p. 326.

câteva cărți care iau în considerație într-o manieră metodică conceptele politice fundamentale nu consideră compromisul demn de atenție specială.[4]

Toate acestea nu înseamnă a nega sau a minimaliza importanța parcurgerii literaturii privind compromisul. Dimpotrivă, pe lângă recuperarea unor intuiții indenegabile, o astfel de întreprindere ar putea fi utilă tocmai pentru că indică neînțelegerile mai profunde, conexiunile trecute cu vederea și punțile de comunicare distruse. Asemenea „slăbiciuni" reprezintă de fapt semnale foarte puternice cu privire la imposibilitatea de a menține discuția într-un cadru contemporan, acordând atenție foarte puțină sau deloc genealogiei conceptului sau contextului istoric în care au apărut diferite utilizări ale termenului.

În ciuda numărului lor mic și a faptului că nu se întrevede nici o concluzie, dezbaterile cu privire la rolul compromisului în politică au fost purtate cu pasiune și nerv mai bine de un secol. Atunci când vine vorba despre compromis, politicienii, cercetătorii sau simplii cetățeni par incapabili să... ajungă la un compromis. În timp ce în lumea anglo-americană majoritatea politicienilor și a teoreticienilor politici, de la Burke la Bellamy și de la T.V. Smith la senatorul McCarthy, păstrează tradiția elogierii beneficiilor pe care le aduce compromisul, există în același timp și o contramișcare, ce ține de o tradiție uitată, care merge până în secolul al XIX-lea. De la John Stuart Mill și John Morley la Oliver Martin sau Francis Devine, există o mână de oameni îngrijorați cu privire la posibilele consecințe ale unei vieți bazate pe compromis. Miza acestor argumente este foarte mare; ea depășește simplul interes academic, dacă

4. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Communication Series, London, 1976; Terence Ball, James Farr & Russell L. Hanson (eds), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Richard Bellamy & Andrew Mason (eds), *Political Concepts*, Manchester University Press, Manchester & New York, 2003.

într-adevăr „opiniile politice, acțiunile și practicile sunt constituite parțial de conceptele pe care actorii politici le au cu privire la aceste opinii, acțiuni și practici"[5]. Dacă lucrurile stau așa, atunci „conflictul conceptual poate explica conflictul politic"[6].

După cum voi încerca să arăt în acest capitol, o dezbatere strict „conceptuală" despre ce anume ar trebui considerat compromis fără a se da atenție genealogiei sale istorice și conexiunii intime cu problema reprezentării (de sine) are mici șanse să fie soluționată atât timp cât susținătorii unei atitudini elogioase la adresa compromisului au altă înțelegere a politicii decât susținătorii unei atitudini de condamnare. Din moment ce „politica este făcută inevitabil într-un limbaj normativ", un astfel de concept moral atât de ambiguu naște două seturi de probleme legate între ele.[7] Pe de o parte, este imposibil să cădem de acord cu privire la rolul compromisului din moment ce nu știm nici măcar ce anume s-ar califica drept compromis. Pe de altă parte, dacă aplicăm cu prea mare ușurință eticheta de compromis la ceva care, la o examinare mai atentă, nu s-ar putea numi astfel, apare riscul de a limita sensul compromisului la simplul schimb, la negociere, la reglarea intereselor între indivizi și grupurile de interese, adică la sensurile moderne ale compromisului.

După cum arată Oliver Martin, a îmbrățișa această semnificație modernă – o logică a schimbului menită să evite violența într-o lume pluralistă în care nu poate fi găsit un consens – înseamnă a îmbrățișa mai mult sau mai puțin conștient o alternativă (fie democrație, adică compromis, fie dictatură, adică uz de forță). Multe dezbateri contemporane despre compromis

5. James Farr, „Understanding Conceptual Change Politically", în Ball, Farr & Hanson, *Political Innovation*, ed. cit., pp. 26–27.

6. *Ibid.*, p. 28.

7. Philip Petit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 2.

sunt duse în acești termeni, însă o asemenea abordare presupune că „persuasiunea, cu uzul său normativ al rațiunii, nu poate fi creditată ca funcțională". Acest lucru implică, conștient sau inconștient, „că rațiunea nu poate fi considerată criticul voințelor, ci că funcția ei principală este aceea de a găsi motive satisfăcătoare pentru ceea ce este deja dorit". „Pentru a face metoda compromisului absolută, este necesară o doctrină a naturii umane și a funcției rațiunii care restrânge câmpul posibilităților."[8] Chiar și cea mai îndepărtată posibilitate ca astfel de avertismente să fie corecte trimite către necesitatea de a acorda atenție sporită compromisului politic.

Între sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XXI, dezbaterile s-au concentrat asupra a două chestiuni principale: 1) ce anume ar trebui să se încadreze în categoria compromisului; 2) cum (și când) ar trebui cineva să limiteze compromisul pentru a scăpa de povara ambiguității sale inerente – cu alte cuvinte, „cum anume este posibil ca oamenii să ajungă la compromisuri unii cu ceilalți păstrându-și, în decursul negocierii, integritatea morală."[9] Privind retrospectiv, este ușor să afirmăm că, de pildă, Chamberlain n-ar fi trebuit să ajungă niciodată la un compromis cu Hitler sau, să zicem, aboliționiștii cu stăpânii de sclavi. Dar, dacă aceste compromisuri s-ar fi încheiat, așa cum s-a și vrut la început, cu evitarea celui de-al Doilea Război Mondial sau a Războiului Civil, am fi oare mai puțin aspri? Dacă da, de ce? Acestea nu sunt întrebări ușoare, și vom încerca să le răspundem în capitolul final.

Surprinzător, nici unul dintre aceste subiecte nu a fost discutat în contextul care ar fi putut aduce cea mai multă lumină asupra acestor chestiuni controversate – istoria conceptuală a termenului. În consecință, s-au făcut puține progrese în privința

---

8. Oliver Martin, „Beyond Compromise", în *Ethics*, 58, nr. 2, 1948, pp. 120–122.

9. Kuflik, „Morality and Compromise", în *op. cit.*, p. 38.

ambelor, iar mulți cercetători au abandonat pur și simplu discuția. Până acum, cu câteva mici excepții, nu au existat în secolul XXI încercări de a reaprinde această dezbatere, fie prin a apăra, fie prin a pune sub semnul întrebării utilitatea compromisului politic.[10] Mai mult, atât timp cât distincția dintre sensul clasic și cel modern al compromisului rămâne neclară, este inevitabil să apară confuzii cu privire la subiectul discutat, iar argumentele vor sfârși într-un *cul de sac.*

A ignora realitățile istorice pentru a ne concentra exclusiv pe reconstrucția conceptuală prezintă un dublu risc. De exemplu, n-ar trebui să ni se prezinte ca fiind omogenă practicarea compromisului acolo unde există și atitudini evidente de condamnare, doar pentru a înghesui realitatea în patul procustian al teoriei. Dacă un gânditor precum Guizot folosește termenul „compromis“ cu o conotație consistent negativă, a-l prezenta ca pe un practicant abil al compromisului (așa cum face Ankersmit) este o interpretare corectă a termenului, deosebită de cea „defectuoasă“ a autorului interpretat.

O greșeală similară, dar făcută în sens invers, este să trecem cu vederea asumpțiile comune printre susținătorii compromisului politic care nu pot fi înțelese corect fără dezvoltarea istorică a conceptului. Ne vom întreba, așadar, de ce autori care susțin explicit lucruri atât de diferite ajung în mod repetat să fie de acord *atât* în ceea ce privește compromisul, *cât* și în privința unor elemente mai puțin evidente, dar esențiale deopotrivă. În decursul acestui proces, vor deveni clare premise, care altfel ar rămâne obscure, precum cea care leagă compromisul, înțeles ca metodă politică *par excellence*, și dezvoltarea, prin

10. Frank R. Ankersmit, „Representational Democracy: An Aesthetic Approach to Conflict and Compromise“, în *Common Knowledge*, 8, nr. 1, 2002, pp. 24–46, și Avishai Margalit, *Compromise and Rotten Compromise*, Princeton University Press, Princeton, 2009. Cea mai recentă încercare este cea a lui Amy Gutmann și Dennis Thompson, *The Spirit of Compromise*, 2012.

intermediul reprezentării, a unei sfere politice „profesioniste", care are rolul principal de a arbitra conflictele politice.

Nu e nici un accident dacă, de exemplu, T.V. Smith – pentru care „politica este arta instituționalizată a compromisului" – merge, fără să-și dea seama, pe urmele lui Hobbes. Din moment ce „oamenii au interese diverse, și nu întotdeauna interese care pot fi armonizate", singura alternativă la violența deschisă este o exigență comună care necesită prezența unei a treia părți.[11] „Un astfel de aranjament este politica; a treia parte este un politician."[12] În această privință, politicianul înlocuiește Leviatanul lui Hobbes și devine un profesionist al compromisului. Individul „obișnuit" poate să rămână fidel principiilor sale și poate lăsa specialiști „să facă munca murdară pentru el"[13].

Arătând asemenea conexiuni, dar și asemenea contradicții în literatura academică despre compromis, acest capitol încearcă să identifice limitele unei dispute vechi de câteva secole, care va fi discutată în capitolele următoare. Prima parte va lua în considerare posibilitatea ca practica compromisului să fi precedat apariția termenului, și, din acest motiv, termenul aristotelic *mesotes* va folosi drept instrument pentru a face diferența între înțelegerea clasică și cea contemporană a compromisului. Va urma apoi o analiză amănunțită a cărții în mare parte uitate a lui John Morley, *On Compromise.* Scrisă în umbra mentorului lui, John Stuart Mill, cartea lui Morley este prima încercare serioasă de a determina locul compromisului în politică, stabilind în bună măsură termenii dezbaterii care a urmat în secolul XX. Următoarele două părți vor trece

---

11. T.V. Smith, „Compromise: Its Context and Limits", în *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, 53, nr. 1, 1942, p. 2.

12. *Ibid.*, p. 6.

13. *Ibid.*, p. 13.

în revistă literatura contemporană dedicată subiectului, luând în calcul posibilitatea de a deosebi aspectele morale ale compromisului de cele imorale, fie limitând compromisul și argumentând pentru moralitatea lui intrinsecă, fie încercând eludarea dilemei, asumând o perspectivă amorală. Voi încheia cu parcurgerea literaturii care subliniază o anumită înclinație anglo-americană spre compromis. Deși este dificil de negat o astfel de înclinație, am găsit ideea existenței unui „caracter național" ca fiind destul de slabă din punct de vedere explicativ. Sper ca până la finalul acestui excurs necesitatea unei considerări serioase a istoriei conceptului să devină evidentă.

COMPROMIS ÎNAINTE DE COMPROMIS?

Apărătorii compromisului au încercat să-i întărească statutul susținând că un *concept* al compromisului a existat cu mult înainte ca romanii să inventeze *cuvântul* și înainte să fi căpătat sensurile moderne pe care le are acum. Această afirmație trebuie analizată foarte serios, din moment ce, după cum s-a arătat, mulți cercetători ai ideilor nu reușesc să ia în considerare posibilele diferențe dintre concepte și cuvinte.[14] Teoretic vorbind, este posibil ca termenul „compromis" să fi fost utilizat sub o altă etichetă. Dacă însă conceptul a precedat cuvântul, are o istorie care merge până în Antichitate și nu a suferit schimbări semnificative de atunci, legătura pe care am propus-o între compromis și contractul social ar fi pusă serios la încercare.

Cea mai sigură cale de a proba această teză ar fi să verificăm dacă limbajul contrariilor amestecate sau al găsirii unei căi de mijloc între extreme – atât de comun la greci și la romani deopotrivă – este precursorul vocabularului compromisului. La urma urmei, în *Politica*, Aristotel a descris „regimul mixt" ca

14. Quentin Skinner, „Language and Political Change", în Ball, Farr & Hanson, *Political Innovation*, ed. cit., pp. 7–9.

fiind cel mai bun cu putință, o idee împărtășită și de Polybius (*Istorii*) sau de Cicero (în *Republica* și în *Legile*). Dacă punem problema așa, fără îndoială că putem spune că un lucru asemănător cu compromisul exista deja în lumea antică. Dar cât de aproape era această noțiune antică de semnificația compromisului? Pentru a răspunde la această întrebare va trebui să examinăm mai îndeaproape noțiunea de *mesotes*.

Din motive evidente, Aristotel reprezintă cazul ideal pentru discutarea acestei probleme. Mulți îl consideră primul teoretician al compromisului politic. Cu mai mult de un secol în urmă, Edmund Burke – el însuși un apărător al conceptului – mai are puțin până să-l categorisească pe Aristotel drept un adept al compromisului.[15] Și, cu toate acestea, îl menționează chiar în faimosul paragraf în care argumentează pentru centralitatea compromisului, iar contextul nu lasă loc de vreun dubiu că înțelegea lucrurile exact în felul acesta:

„Toată guvernarea și, într-adevăr, fiecare beneficiu și fiecare bucurie umană, fiecare virtute și fiecare act de prudență se bazează pe compromis și schimb. Punem în balanță inconvenientele, luăm și dăruim, cedăm anumite drepturi pentru a ne putea bucura de altele; și alegem să fim mai degrabă cetățeni fericiți decât certăreți subtili [...]. Omul acționează din motive care sunt adecvate în raport cu interesele lui, și nu pe baza unor speculații metafizice. Aristotel, marele maestru al raționării, ne atenționează cu multă seriozitate și responsabilitate cu privire la această specie de rigoare geometrică nebunească în cadrul argumentelor morale, pe care o denunță ca fiind cea mai eronată dintre toate sofismele."[16]

---

15. În ciuda faptului că mulți susținători ai compromisului îl folosesc pe Burke pentru a-și argumenta ipotezele, singurul autor care s-a străduit să analizeze teza aceasta într-un context mai larg a fost Morley. Vezi mai departe.

16. Edmund Burke, „Speech on Moving Resolutions for Conciliation with the Colonies", în *Burke Politics: Selected Writings and Speeches of*

Ca mulți alți politicieni englezi din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, Burke este bine cunoscut drept susținător al compromisului, văzut ca o practică politică esențială, în ciuda limitelor cu care este de acord – „nimeni nu se va târgui cu ceea ce ține mai de preț în inimă“[17]. Pentru Burke, „târgul“, „luatul și dăruitul“ sunt făcute de la bun început pentru a evita rele mai mari, și *nu* de dragul dreptății. Este un echilibru între „inconveniente“, după cum a devenit clar în discuția despre drepturi. „Drepturile oamenilor ocupă un fel de *poziție de mijloc*, care nu poate fi definită, dar care poate fi totuși deslușită. În cadrul formelor de guvernământ, drepturile oamenilor reprezintă avantajele lor; și, deseori, acestea exprimă un echilibru între diferitele întruchipări ale binelui; ele exprimă uneori un compromis între bine și rău, și câteodată chiar între rău și rău.“[18] Firește, Burke nu e singurul care să gândească în felul acesta.

În vremurile mai recente, David Resnik îl consideră pe Aristotel unul dintre principalii teoreticieni ai compromisului politic, în primul rând pentru propunerea „regimului mixt“ drept cea mai bună constituție politică și pentru apologia „căii de mijloc“.[19] „Pentru Aristotel, un compromis este un amestec, ceva ce rezultă din punerea la un loc a trăsăturilor a doi indivizi, din care rezultă un altul, care are trăsături de la amândoi.“[20]

Edmund Burke on Reform, Revolution and War, Ross J.S. Hoffman & Paul Levack (eds), Alfred A. Knoph, New York, 1949, pp. 89–90.

17. *Ibid.*, p. 100.

18. Edmund Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, Nemira, București, 2000, p. 104, tr.: Mihaela Czobor-Lupp.

19. David Resnik, „Justice, Compromise and Constitutional Rules in Aristotle“, în Penncok & Chapman, *Compromise in Ethics*, ed. cit., pp. 69–86. Vezi și Peter B. Knupfer, „The Rhetoric of Conciliation: American Civic Culture and the Federalist Defense of Compromise“, *Journal of the Early Republic*, 11, nr. 3, 1991, p. 318.

20. Resnik, „Justice, Compromise and Constitutional Rules“, în *op. cit.*, p. 75.

Dacă adăugăm la această observație definirea virtuții de către Aristotel drept cale de mijloc între două extreme, atunci eticheta de „susținător al compromisului" este justificată. Faptul că toate combinațiile dintre lucruri opuse, căile de mijloc sau amestecurile reprezintă compromisuri este o asumpție modernă.[21] Totuși, nu orice „amestec" și nu orice „cale de mijloc" pot fi asimilate cu un compromis, după cum ne poate demonstra și o scurtă analiză a lui Aristotel.

Există o întreagă literatură care se ocupă de chestiunea lui *mesotes*. Este același lucru cu calea de mijloc? Diferă de moderație? Discuția pare nesfârșită.[22] Cu toate acestea, scopul secțiunii de față nu este parcurgerea acestei literaturi, nici furnizarea vreunei interpretări alternative a „căii de mijloc aristotelice", ci, mai degrabă, a examina în ce măsură sensul sintagmei aristotelice corespunde sensului modern al compromisului. Până la urmă, dacă *mesotes* este un concept central al teoriei etice și politice – după cum sunt de acord cei mai mulți cercetători –, cel mai bun loc din care să începem este o incursiune în istoria ambiguității morale a compromisului înțeles ca practică morală politică.

Deși Aristotel definise virtutea ca pe „un mijloc între două vicii", a adăugat de asemenea că „nu orice act sau afect implică

---

21. Vezi, de exemplu, T.V. Smith (1942; 1956), Benjamin Martin (1990), Oliver Martin (1948).

22. Vezi, de exemplu, W.F.R. Hardie, „Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1964, p. 65; L.W. Rosenfeld, „The Doctrine of the Mean in Aristotle's Rhetoric", în *Theoria*, 31, 1965, pp. 191–198; W.W. Forthenbaugh, „Aristotle on the Questionable Mean-Disposition", în *Transactions of the American Philological Association*, 99, 1968, pp. 23–31; R. Hursthouse, „A False Doctrine of the Mean", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80, 1989, pp. 57–72; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 1985; P. Losin, „Aristotle's Doctrine of the Mean", în *History of Philosophy Quarterly*, 4, nr. 3, 1987, pp. 329–341; J.O. Umson, *Introduction to Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

medietatea".[23] Hoția, crima, lașitatea sau lipsa de rușine nu pot avea o medietate. Acesta este un prim semn că diferența dintre „calea de mijloc" și „extreme" ar putea fi mai fundamentală decât se crede îndeobște. „Se poate greși în multe feluri [...], dar există un singur fel de a proceda bine."[24] După cum a arătat Ioannis D. Evrigenis, „Aristotel nu pretinde utilizarea universală a doctrinei căii de mijloc, din moment ce natura anumitor tipuri de acțiuni și afecte le face prin definiție vicii, și atunci, implicit, nu sunt deschise la trihotomia lipsei, mijlocului și excesului".[25] Termenii „mijloc" sau „intermediar", așa cum îi folosește Aristotel, pot fi înșelători, pentru că există posibilitatea să sugereze o diferență cantitativă între virtuți și vicii și, prin urmare, existența unei naturi comune. Într-adevăr, virtutea și viciul se referă la același lucru – afecte (plăcere și durere) –, dar „nici virtuțile, nici viciile nu sunt sentimente". Ambele *se referă la* același lucru și, cu toate acestea, *nu sunt* același lucru, pentru că nu sunt *pentru* același lucru. A mânca atât cât trebuie, prea mult sau prea puțin se referă la hrană, dar numai prima acțiune este importantă *pentru* sănătate.[26] Natura scopului final este cea care dezvăluie natura virtuții.

Observația că „nu există nici medietate în exces și în insuficiență, nici exces și suficiență în medietate"[27] arată, de asemenea, că virtutea și viciul nu au o natură comună. Pot exista un exces al lipsei și o lipsă a excesului, dar nici una dintre ele nu poate fi considerată virtute. Din punct de vedere cantitativ, excesul și lipsa par mai îndepărtate una de cealaltă decât

---

23. Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 6, IRI, București, 1998, tr.: Stella Petecel, p. 56.

24. *Ibid.*, p. 53.

25. Ioannis D. Evrigenis, „The Doctrine of the Mean in Aristotle's Ethical and Political Theory", în *History of Political Thought*, 20, nr. 3, 1999, p. 400.

26. *Etica nicomahică*, ed. cit., II, 3, 5, 6; V, I, 2–5.

27. *Ibid.*, p. 56.

medietatea, ele sunt în realitate mai apropiate și pot schimba locurile cu ușurință. „Recurgerea la cantitate aduce cu sine semnificația medietății, care nu este în mod evident parte din conceptul aristotelic de *mesotes.*“[28] Folosind o metaforă aristotelică clasică, diferența dintre a nimeri o țintă și a o rata nu e pur și simplu cantitativă, adică de numai câțiva centimetri, ci și calitativă. După cum atrage atenția Evrigenis, „faptul că o cuantificare este admisibilă în cadrul anumitor parametri, în anumite situații [...], nu ar trebui să ne facă să credem că doctrina căii de mijloc este cantitativă, din moment ce Aristotel arată că determinarea medietății trebuie să depindă de clarificarea circumstanțelor (adică de găsirea momentului bun, a ocaziei potrivite, a oamenilor potriviți, a motivului sau a căii potrivite)[29]; toți acești parametri arată că încercarea de a cuantifica doctrina căii de mijloc înseamnă să pierdem ceva important referitor la esența ei“[30]. Mai mult, după cum subliniază Aristotel în cartea a III-a din *Politica*, lucrurile care diferă din punct de vedere calitativ nu pot fi tratate cantitativ sau privite ca fiind măsurabile.[31]

Dacă e să ne raportăm la definiția compromisului, putem remarca o primă diferență între aristotelicul *mesotes* și accepțiunea modernă a compromisului. Acest „mijloc“ nu este obținut prin echilibrarea a două extreme, astfel încât să avem o medie într-o manieră cantitativă, așa cum ar cere concepția modernă cu privire la compromis. Dimpotrivă, medietatea aristotelică este diferită din punct de vedere calitativ întrucât diferă prin natură de cele două extreme. Folosind metafora săgeții, am putea spune că a rata țintind fie prea sus, fie prea jos înseamnă

---

28. Ioannis D. Evrigenis, *op. cit.*, p. 404.

29. *Etica nicomahică*, ed. cit., II, 6, 1160 b, p. 178.

30. Ioannis D. Evrigenis, *op. cit.*, pp. 396–397, notă de subsol.

31. Aristotel, *Politica*, Paideia, București, 2001, IV, 11, 1295a, pp. 102–103, tr.: Raluca Grigoriu.

tot o ratare. Văzute din poziția „intermediară", extremele par mai puțin diferite și mai apropiate decât ar părea în mod normal. După cum se arată la începutul *Politicii*, omul însuși este o făptură intermediară între zeu și fiară, dar asta nu înseamnă că el are vreo *natură* în comun cu oricare dintre cele două.[32] Dimpotrivă, el este singurul care „prin natură are a trăi într-un polis".

„Iar dacă în prelegerile de etică s-a spus cu îndreptățire că viața fericită este cea fără piedici în privința virtuții, iar virtutea este o cale de mijloc, atunci viața ideală constă în mod necesar în moderație, în calea de mijloc, așa cum poate fi ea atinsă de fiecare. Aceleași principii normative e necesar să funcționeze în cazul virtuții și viciului unei cetăți și ale unui regim; căci regimul este un mod de viață al unei cetăți."[33]

Astfel, pentru a înțelege mai bine dacă virtutea aristotelică (și constituția mixtă) este într-adevăr un compromis între extreme, trebuie să privim către cetate, pentru că omul este un animal înzestrat cu limbaj, iar limbajul ajută „pentru a exprima [...] ceea ce e drept și ceea ce e nedrept"[34]. De fapt, însuși Aristotel face limpede legătura dintre etică și politică chiar la începutul *Eticii nicomahice* și al *Politicii*, unde susține că există un bine suprem în vederea căruia există toate celelalte (*eudaimonia*) și că știința care se preocupă de binele suprem este politică. *Eudaimonia* este concepută însă ca „activitate a sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună și mai desăvârșită"[35], „și este perfectă pentru că cel care o posedă poate face uz de virtutea sa și în favoarea altora"[36].

---

32. După cum va spune mai târziu Pascal, „omul nu este nici înger, nici bestie, dar nenorocirea este că aceia care vor să devină îngeri devin bestii".

33. *Politica*, ed. cit.,IV, XI, 1295a, p. 103.

34. *Ibid.*, I, II, 1253a, p. 7.

35. *Etica nicomahică*, ed. cit., I, 7, 1098a, p. 37.

36. *Ibid.*, V, 2, 1129b, p. 105.

Insistența asupra dreptății este a doua trăsătură care deosebește noțiunea aristotelică de *mesotes* de accepțiunea modernă a compromisului – al cărui principal scop este evitarea răului, a violenței.

Dacă Aristotel a propus o combinație de oligarhie și democrație, a făcut așa pentru a găsi cea mai bună soluție practică, adică soluția cea mai justă pentru lumea „reală", în care „dreptul politic cuprinde două specii: dreptul natural și dreptul pozitiv"[37]. Dar nu putem ști ce se întâmplă dacă părțile, să spunem oligarhii și democrații, nu se pot înțelege în privința adevăratei naturi a binelui, pentru că legea rămâne mută în această privință, și astfel nici o decizie politică nu poate fi luată atunci când „părțile nu au încredere una în cealaltă". Atunci, „ei apelează la judecător, iar a merge la judecător înseamnă a te prezenta în fața justiției, căci judecătorul trebuie să fie dreptatea personificată"[38]. Pentru că oligarhii și democrații, săracii și bogații „nu au încredere unii în alții", iar „pretutindeni cel mai demn de încredere este arbitrul, iar arbitrul este cel de mijloc".[39]

Pentru că este întruparea vie a justiției, un astfel de judecător este în mod necesar virtuos, întrucât „dreptatea este o virtute absolut desăvârșită fiindcă exercitarea ei este cea a unei virtuți perfecte"[40]. Și, întrucât este întruparea justiției perfecte, el este de asemenea un „intermediar", recunoscut ca atare de toate părțile participante la o dispută.

„În persoana judecătorului se caută un intermediar (unii chiar îi numesc pe judecători *mediatori*), în ideea că, ajungând la intermediar, ajungi la dreptatea însăși."[41]

După cum observă în cărțile III și IV din *Politica*, atât oligarhii, cât și democrații pot avea pretenții justificate, deși nici

---

37. *Ibid.*, V, 7, 1134b, p. 115.
38. *Ibid.*, V, 4, 1132a, p. 110.
39. *Politica*, ed. cit., IV, XII, 1297a, p. 106.
40. *Etica nicomahică*, ed. cit., V, 2, 1129b, p. 105.
41. *Ibid.*, V, 4, 1132a, p. 110.

unii nu au dreptate în mod absolut. „Acest *mesotes*, care servește drept regulă formală pentru căutarea excelenței (și astfel pentru *eudaimonia*) pentru fiecare individ, este, de asemenea, important pentru cercetătorul științei politice și pentru omul de stat care caută să creeze un mediu propice pentru un grup de indivizi care împărtășesc aceleași scopuri."[42] Astfel, cercetătorul, la fel ca și omul de stat, sunt cei mai buni arbitri, cei mai buni „intermediari". Sugestia că Aristotel însuși rămâne cel mai bun intermediar este evidentă. El este omul mijlocului, *par excellence*.

„Aristotel nu este nici grec, nici negrec. El este în același timp „din Grecia", prin genealogie, și «din Macedonia», prin afiliere familială, neputând fi însă identificat nici ca grec *sau* macedonean, nici ca grec *și* macedonean. Locul său de naștere, Stagira, dublează identitatea sa ambiguă. Orașul era situat chiar pe granița dintre Grecia și Macedonia. Ca spațiu politic, era exact ceva «între cetate și municipalitate» (Hansen, 1993, 75). Stagira nu era, așadar, polis cu adevărat (cetate independentă în Grecia), nici chiar *kome* (adică o entitate dependentă asociată cu zonele locuite de barbari, inclusiv cele din Macedonia). [...] În măsura în care distrugerea Stagirei în numele cauzei imperiale l-a lăsat pe Aristotel fără casă, putem spune că a devenit apolis (fără vreo cetate), o «figură stranie» în lumea elenică."[43]

Susținând regimul mixt, Aristotel nu a „făcut vreun compromis", pentru că, în calitatea sa de filozof și de teoretician politic, el este – și așa și trebuie să fie – la distanță egală de interesele tuturor părților implicate. Din acest punct de vedere, el este cel mult un *compromissarius*, și nu un actor al compromi-

42. Evrigenis, „The Doctrine of the Mean", ed. cit., p. 407. Vezi și *Politica*, ed. cit., IV, 1238b.

43. Mary G. Dietz, „Between Polis and Empire: Aristotle's Politics", articol scris pentru Political Theory Workshop, Departamentul de Științe Politice, Indiana University, 25 aprilie 2008. Vezi și Mary G. Dietz, „Between Polis and Empire: Aristotle's Politics", în *American Political Science Review*, 106, nr. 2, 2012, pp. 275–293.

sului. În accepțiunea clasică, un *compromissarius* este cea de-a treia parte, cel care arbitra un compromis fără să fie el însuși parte a compromisului. Era considerat demn de încredere tocmai pentru că se poziționa „în mijlocul" sau „deasupra" intereselor părților implicate.

Din această poziție „intermediară", de tipul „nici-nici", el putea vedea cel mai bine interesele diferitelor părți și, prin urmare, avea motive să susțină un regim mixt care să poată face dreptate tuturor părților. Resnik însuși este de acord că „cea mai bună strategie pentru *a face* un compromis este să arăți că acel compromis pe care-l propui este în interesul ambelor părți implicate... și, în plus, că acea soluție este preferabilă și *din punctul de vedere al dreptății*"[44]. Ceea ce îi scapă este faptul că un om care *face* astfel de compromisuri nu este el însuși parte din ele. În acest caz, filozoful a propus amestecarea extremelor, nu atât de dragul rezolvării problemelor, ci *de dragul dreptății*. Acesta nu este un compromis obișnuit, în care iei și dai anumite lucruri, ci mai degrabă o soluție radical nouă, care nu numai că este acceptabilă pentru ambele părți, ci este totodată dreaptă atât pentru părți, cât și pentru ansamblul lor.

Totuși, diferențele dintre antici și moderni nu se rezumă la filozofie. Dacă politica a precedat „filozofia politică", atunci politica nu are nevoie de arbitrajul celei din urmă. Politicienii, fie că sunt democrați sau oligarhi, ambasadori atenieni sau melieni, își pot rezolva singuri disputele, poate chiar mai bine decât în prezența unui „arbitru independent". Până la urmă, o asemenea rezolvare „față-în-față" a situației, fără intervenția unei a treia părți, este ceea ce propune compromisul modern. Pentru cei vechi însă nimic nu împiedica părțile ca, în absența unui arbitru, să discute, să gândească și să se comporte *ca și cum* ar fi în prezența unuia.

44. Resnik, „Justice, Compromise, and Constitutional Rules", în *op. cit.*, p. 70.

Francis E. Devine, poate cel mai subtil critic al compromisului privit ca metodă politică, duce argumentul și mai departe și face câteva observații demne de luat în seamă. El susține că, în accepțiunea greacă a termenului, nu se punea problema înțelegerii compromisului ca negociere. Dimpotrivă, pentru greci, pe măsură ce fiecare parte aducea obiecții la argumentele celeilalte, trebuia de asemenea să-și ajusteze în permanență discursul pentru a satisface rigorile logicii.

„Pe măsură ce părțile aduc argumente, se obține un fel de corectare reciprocă. Un compromis ar scurta discuțiile necesare pentru a ajunge la cel mai adevărat răspuns cu putință și a evita riscul de a obține un răspuns fals sau măcar nesigur. Din punctul de vedere al uneia dintre părțile implicate în dispută, *a face un compromis înseamnă a-ți compromite*, în sensul negativ pe care îl reținem încă, principiile și convingerile *fără a fi convins de falsitatea lor.*“[45]

Devine observă corect că absența oricărei considerații a anticilor pentru compromis pare a fi „la fel de adevărată pentru filozofi, ca și pentru istorici“. „Tucidide, de exemplu, descrie cu lux de amănunte cel puțin șase decizii politice luate de patru instanțe diferite, și în nici una dintre ele compromisul nu este nici menționat, nici descris.“[46] În toate aceste cazuri, adunarea a decis după ce a ascultat confruntări ale „opiniilor argumentate“. După cum spune clar Pericle în orația funerară, „noi, atenienii, nu socotim că discuțiile sunt o pagubă pentru fapte, ci lipsa de lămurire prin discuții făcute mai înainte de a porni la înfăptuirea a ceea ce trebuie“[47]. „Ceea ce se decide este ceea ce s-a hotărât

---

45. Francis Edward Devine, „Hobbes: The Theoretical Basis of Political Compromise“, în *Polity*, 5, nr. 1, 1972, p. 59; sublinierile mele.

46. *Ibid.*, p. 58.

47. Tucidide, *Războiul peloponesiac*, Editura Științifică, București, 1966, p. 258, tr.: N.I. Barbu.

mai înainte", pentru că „alegerea deliberată are loc cu ajutorul rațiunii", și „ea pare cea mai potrivită virtuții".[48]

Observațiile lui Devine ne ajută să identificăm o prăpastie între concepțiile antice și cele moderne cu privire la soluționarea neînțelegerilor politice: primele optează pentru „deliberarea instruită", susținând măcar în principiu posibilitatea unei aproximări dialectice a adevărului, adevăr diferit din punct de vedere calitativ de pozițiile susținute în mod anterior; celelalte denunță această poziție ca fiind în cel mai bun caz naivă, dacă nu hegemonică, și propun în schimb negocierea economică, cantitativă, între poziții ireconciliabile, întrucât speranța de a-l convinge pe celălalt în mod rațional este văzută din start ca nesustenabilă. Anticii propuneau o soluție „pozitivă": găsirea celei mai bune aproximări a „binelui" sau a „adevărului". Modernii, convinși că astfel de aproximări nu pot fi atinse vreodată, propun o soluție negativă – din moment ce nu ne putem pune de acord asupra „binelui", putem cel puțin alunga răul, adică violența provocată de neînțelegerile dintre noi.

„Asta nu înseamnă că anticii nu făceau niciodată ceea ce numim noi compromis. Cu toate acestea, acest concept al compromisului nu era principala cale prin care, pentru ei, sunt rezolvate neînțelegerile, în special cele politice. Credeau că, dacă oamenii discută suficient de mult timp fără a adopta poziții partizane, soluția corectă a unei neînțelegeri ar fi putut fi descoperită."[49]

Astfel, anticii știau totul despre compromisul în sens modern – făcut în esență de teama față de violență, și nu de dragul dreptății. După cum ne arată Glaucon în *Republica*, cel puțin unii dintre antici împărtășeau opinia lui Hobbes cu privire la natura rea a oamenilor în starea de natură și, cu mult înainte de Hobbes, considerau că dreptatea nu este decât un

48. *Etica nicomahică*, ed. cit., III, 2, 1112a, p. 66.
49. Devine, „Hobbes", în *op. cit.*, p. 59.

contract reciproc menit să protejeze oamenii de impulsul de a le face rău celorlalți. Conform acestei interpretări, dreptatea nu este altceva decât o convenție: răul cel mai mic.

„Astfel încât, după ce oamenii își fac unii altora nedreptăți, după ce le îndură și gustă atât din săvârșirea, cât și din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage instituirea legilor și convențiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numește legală și dreaptă. Aceasta este, se zice, nașterea și firea dreptății, care pare a se găsi între două extreme – cea bună: a face nedreptăți nepedepsit – și cea rea: a fi nedreptățit fără putință de răzbunare. Iar dreptatea, aflându-se între aceste două extreme, *este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăți*. Fiindcă cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat, n-ar conveni cu nimeni nici că nu le va face, nici că nu le va îndura."[50]

Este evident că anticii erau, încă de atunci, familiari cu teoria modernă a „compromisului". Cu toate acestea, după cum spune și Devine, iar eu m-am străduit să demonstrez, ei n-au considerat niciodată acest fel de compromis drept o bază serioasă pentru rezolvarea disputelor politice. Până la urmă, întregul dialog *Republica* este scris pentru a respinge acest fel de a privi lucrurile. După cum observă Gauthier, Platon „expune această viziune pentru a fi respinsă de Socrate, și nu pentru a fi apărată"[51]. Odată ce a fost uitată istoria acestei diferențe, teoreticienii și oamenii politici deopotrivă au început să aibă probleme în a preciza care era, de fapt, problema compromisului politic –

---

50. Platon, „Republica", în *Opere V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 359a, p. 122, tr.: Andrei Cornea. Sublinierile mele.

51. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 10. Vezi mai departe.

în măsura în care exista una –, și primul care a luat în considerare serios chestiunea aceasta a fost John Morley.

COMPROMISUL: DE LA METODĂ LA PRINCIPIU

Secolul al XIX-lea a fost martorul primelor încercări de a conceptualiza câțiva dintre termenii politici cheie ai epocii moderne – cum ar fi reprezentare, democrație, libertate și... compromis. Faptul că ultimul termen a avut o traiectorie ulterioară mult mai anemică nu poate ascunde că a început-o într-o companie excelentă. Doar câteva decenii despart cărți precum *Despre guvernământul reprezentativ* a lui François Guizot de deschizătoarea de drumuri *Despre democrație în America* a lui Alexis de Tocqueville sau *Despre libertate* a lui John Stuart Mill și, nu în ultimul rând, *Despre compromis* a lui John Morley.[52] Legătura dintre aceste cărți este mai profundă decât sugerează în mod evident titlurile lor. Putem spune că, din puncte diverse de vedere, toate se ocupă cu chestiuni generate de răspândirea rapidă a noțiunii de reprezentare politică: creează reprezentarea politică o sferă independentă a „politicii profesioniste"? Dacă da, până în ce punct această nou descoperită independență afectează relația dintre etică și politică? Care mai este rolul democrației directe, dacă mai există un astfel de rol?

Morley este, din fericire, unul dintre cei care articulează foarte bine legătura dintre dezvoltarea guvernământului reprezentativ în Anglia, urmată imediat de crearea unei sfere politice ușor identificabile și de creșterea aproape imediată a popularității compromisului ca metodă politică *par excellence*. Cu toate acestea,

52. Guizot a publicat *Despre guvernământul reprezentativ* în 1816. *Despre democrație în America* a lui Tocqueville a apărut în 1835 și 1840. John Stuart Mill a publicat *Despre libertate* în 1859, iar *Despre compromis* a lui Morley a apărut în 1874.

este printre primii care atrage atenția asupra pericolelor legate de aceste fenomene. După cum voi încerca să arăt în paginile următoare, distincția precisă pe care o face între ceea ce *este* și ceea ce *ar trebui să fie* compromisul dă la iveală un gânditor politic mult mai complex decât ar fi dispuși să admită cei mai mulți.

Din păcate, printre gânditorii târzii ai epocii victoriene, Morley este considerat mai degrabă o figură secundară.[53] Foarte puține dintre titlurile sale mai pot fi găsite astăzi și chiar unul dintre editorii săi cei mai recenți, Peter Stansky, a spus că, „în ciuda activităților și ideilor sale remarcabile, nu putem spune că s-a dovedit în vreo privință suficient de original – diferența dintre a fi eminent și preeminent – pentru a căpăta un loc definitiv în prima categorie“[54].

O posibilă explicație se leagă de poziția sa politică greu de clasificat. În 1885, scria despre el însuși: „Sunt un conservator prudent prin temperament, un liberal ca la carte prin educație și un radical pursânge prin observație și experiență.“[55] Și, cu toate acestea, în ciuda radicalismului său declarat, nu și-a dat niciodată acordul pentru ceva măcar asemănător cu socialismul, chiar dimpotrivă. „Oricare i-ar fi fost poziția radicală în anumite chestiuni, a fost în general un elitist care credea într-o democrație aptă să ratifice opiniile conducătorilor înțelepți din clasele superioare și cele de mijloc mai degrabă decât să producă conducători aleși din rândurile mulțimii.“[56] O altă explicație, după cum încearcă să explice Stansky, poate fi legată de faptul că teoreticienii moderni s-au concentrat mai mult pe performanțele lui Morley ca om politic (între 1880 și 1890 și, în special, anii lui ca secretar de stat în India, între 1905 și 1910), o perioadă

---

53. Pentru o listă a studiilor biografice despre Morley, vezi Peter Stansky (ed.), *John Morley: Nineteenth Century Essays*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1970, XIX.

54. *Ibid.*, p. xi.

55. Citat în *ibid.*, p. xiv.

56. *Ibid.*, pp. xiv–xv.

în care eseurile lui „suferă de confuzie și prolixitate“[57]. Din fericire, acest lucru nu este adevărat cu privire la lucrarea *Despre compromis* (1874).

Încă din secolul al XIX-lea, mulțumită lucrărilor scrise atât de politicieni, cât și de istorici precum Burke și Macaulay, compromisul era deja un concept popular și o practică acceptată în mediul politic englez. Cu toate acestea, în ciuda centralității conceptului, nici una dintre aceste figuri politice nu a încercat să teoretizeze pe deplin relația dintre compromis, moralitate și politică. A fost o sarcină pe care și-a asumat-o în cele din urmă Morley, care a fixat în multe privințe termenii în care avea să se poarte discuția care a urmat.

Atunci când luăm în considerare *Despre compromis* a lui Morley, trebuie să ne amintim că a fost discipolul lui John Stuart Mill și că a scris cartea la numai un an după moartea acestuia. Fără doar și poate, Morley nu numai că îl admira pe Mill, dar chiar avea în comun cu el „măsura excepțională în care era atent la tendința constantă a societății de a pierde excelența scopurilor pe care le urmărea, de a renunța într-un anumit moment la standardele adevărului și binelui, care fuseseră obținute cu serioase eforturi anterioare“[58]. Amândoi erau conștienți de avantajele, dar și de provocările aduse de ceea ce numeau „Era confortului“.

Mill este unul dintre puținii englezi ai acelor vremuri care au criticat aplecarea spre compromis a contemporanilor. El remarcă cu dezamăgire despre Anglia că „este țara de baștină a compromisului“[59]. Din punctul lui de vedere, mintea englezului „este dispusă să se mulțumească cu orice mijloc, tocmai pentru

57. *Ibid.*, p. xiii.

58. John Morley, „The Death of Mr. Mill“, în *ibid.*, 1970 [1873], p. 107.

59. John Stuart Mill, „Coleridge“, în John M. Robson, *Autobiography, Collected Works of John Stuart Mill*, 10, University of Toronto Press, Toronto, 1963, p. 131.

că este un mijloc, și să se complacă într-un ansamblu de dezavantaje ale ambelor extreme în loc să se folosească de avantaje".

„Epoca noastră pare osândită să nu poată produce sentimente puternice sau adânci [...]. O epocă precum aceasta, lipsită de onestitate, este în mod natural epoca compromisului și a jumătăților de adevăr. [...] Este ușor să fii practic într-o societate a oamenilor practici. Există un spirit practic care vine în mod natural pentru aceia care știu puține și nu aspiră la nimic. Această formă simplă și vulgară este exemplificată perfect de mintea engleză."[60]

Dacă ipoteza avansată în capitolul introductiv se susține, nu este o simplă coincidență faptul că Mill s-a opus popularei doctrine a contractului social înțeles ca reprezentare a voințelor individuale (pentru că „societatea nu este fondată pe un contract și [...] nici un scop bun nu este servit inventând un contract pentru a deduce din el obligațiile sociale"[61]) și a lăudat rolul corpurilor reprezentative locale pentru că ofereau multor cetățeni o oportunitate unică – să aibă ceva de spus în mod direct în cadrul procesului politic. „Din aceste poziții, ei trebuie să acționeze pentru interesul public și, de asemenea, *trebuie să gândească și să vorbească, iar gândirea nu poate fi făcută prin interpuși.*"[62] Din această perspectivă, Mill se afla mult mai aproape de republicanism decât ar fi dispuși să admită comentatorii săi liberali.[63]

---

60. *Collected Works of John Stuart Mill*, 10, ed. cit., pp. 141–142. Vezi și critica lui Mill la adresa lui Macaulay.

61. John Stuart Mill, *Despre libertate*, cap. IV, Humanitas, București, 2014, tr.: Adrian-Paul Iliescu.

62. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, intr.: F.A. Hayek, Henry Regenery, Chicago, 1964 [1861], p. 287, sublinierile mele.

63. Pentru o lectură mult mai provocatoare a liberalismului lui Mill, vezi, de exemplu, Neil Thornton, *The Problem of Liberalism in the Thought of John Stuart Mill*, Garland Publishing, New York & London, 1987.

Este un fapt revelator faptul că Morley observă cu privire la Mill că „una dintre cele mai remarcabile trăsături ale lui era *mai degrabă franțuzească decât englezească*; faptul că admitea în mod constant un element ideal și imaginativ în speculația socială și că susținea cu tărie că efortul, înțelepciunea și ingenuitatea oamenilor sunt capabile, dacă li se creează oportunități prin aranjamente sociale, să ridice omenirea pe culmi care sunt actualmente dincolo de puterea noastră de concepere" (sublinierile mele). Totuși, o astfel de „aspirație infinită" și de „speranță luminoasă" s-au unit, la Mill, pe baza unui „simț remarcabil a ceea ce este real și practicabil" – un „amestec" care, în multe privințe, definește chiar perspectiva lui Morley.[64] Până la urmă, în ciuda atitudinii sale disprețuitoare față de compromis, Mill recunoaște în *Autobiografia* sa că, după ce s-a implicat în politică, „am ajuns să mă confrunt zilnic cu problema trupurilor aflate în mișcare, cu necesitatea compromisului, cu arta de a sacrifica neesențialul pentru a păstra esențialul"[65].

În ceea ce privește sfera politică, perspectiva lui Morley asupra compromisului pare, la prima vedere, să urmeze ideea fundamentală a gândirii politice, britanice, care vede în compromis chintesența politicii – iar, din acest punct de vedere, el merge în răspăr cu disprețul afișat față de „amenințarea națională". Pare mult mai preocupat cu extinderea compromisului la alte domenii, cum ar fi etica sau religia, fără a-i contesta utilitatea pentru domeniul politic. Până la urmă, Morley a scris această carte după o ceartă cu tatăl său cu privire la religie, și nu la politică.[66]

---

64. Stansky, *John Morley...*, ed. cit., p. 103.

65. John Stuart Mill, *Autobiography, The Collected Works...*, ed. cit., p. 87. Pentru o analiză mai detaliată a atitudinii lui Mill față de compromis, dar care nu ține cont totuși de disprețul evident pe care acesta îl manifestă față de idee, vezi Rafael Cejudo, „J.S. Mill and the Art of Compromise", în *Human Affairs*, 20, 2010, pp. 300–307.

66. D.A. Hamer, *John Morley: Liberal Intellectual in Politics*, Oxford University Press, London, 1968.

Conform lui Morley, în sfera politică, domeniul practic *par excellence*, compromisul „corect“ nu numai că pare inevitabil, ci de-a dreptul benefic. Există „un anume fel de compromis [...] care este pe deplin comparabil cu fervoarea, speranța și devotamentul specific marilor cauze“[67].

El este de acord cu Burke că „orice formă de guvernare, orice beneficiu și orice delectare, orice virtute, orice act de prudență se bazează pe compromis și troc“[68]. Totuși, cititorul atent va descoperi că determinarea conceptuală pe care o realizează Morley este mult mai complexă, indicând mai degrabă în direcția opusă, stabilind totodată termenii în care se vor desfășura discuțiile viitoare cu privire la acest concept controversat.

Cuvintele lui Burke trebuie înțelese nuanțat: „Acestea sunt spusele înțelepciunii și adevărului, *dacă am putea fi siguri că oamenii le vor înțelege în sensul lor deplin* și că nu vor lua din ele doar ceea ce le dictează dragostea lor pentru ceea ce ușor.“[69] Așadar care este, conform lui Morley, interpretarea corectă a cuvintelor lui Burke?

„Compromisul și schimbul nu înseamnă succesul fără drept de apel al unui set de principii. Nici nu înseamnă, pe de altă parte, mutilarea ambelor seturi de principii, în numele unei viziuni care să producă un al treilea care să înglobeze dezavantajele primelor două fără a pune la adăpost avantajele lor.[70]

---

67. John Morley, *On Compromise*, Macmillan, London, 1906, p. 86.
68. Citat în *ibid.*, p. 228.
69. *Ibid.*, p. 228, sublinierea mea.
70. Este evident că Morley îl urmează pe Mill. Comparați acest paragraf cu următorul luat din prefața pe care Mill o scrie la *On representative government* [*Despre guvernământul reprezentativ*]: „Trebuie să fie posibilă o doctrină mai bună decât cele existente (ale liberalilor și conservatorilor), nu un simplu compromis care să împartă diferența dintre cele două, ci una mai largă decât amândouă, care, în virtutea comprehensivității sale sporite, să poată fi adoptată atât de liberali, cât și de conservatori fără ca aceștia să fie nevoiți să renunțe la vreunul dintre lucrurile de valoare din doctrina lor“ (V–VI). Vezi mai departe.

Ceea ce vrea să spună Burke este faptul că nu trebuie să împingem niciodată ideile noastre până la ultimele consecințe logice fără să ne referim la condițiile în care sunt aplicate. Politica este o artă."[71]

Conform lui Morley, afinitatea particulară a englezilor pentru compromis și dezvoltarea unei sfere politice sănătoase și viguroase sunt intim legate. Nu e o coincidență faptul că Anglia a ajuns să aibă „cel mai robust simț politic prin care au fost descoperite atât de multe dintre secretele unei guvernări bune și ne-a dat de asemenea... libertatea împreună cu ordinea, administrația populară fără corupție și un inalterabil respect pentru lege laolaltă cu un respect indelebil pentru drepturile individuale"[72].

„Dintre toate societățile începând cu Republica Romană, Anglia fost cea mai categorică și eminamente politică. A trecut prin faze militare și faze religioase, dar ele au fost trecătoare, iar marele flux central al vieții naționale a curs în canalele politice. Viața politică a fost mai puternică decât oricare alta, mai adâncă, mai largă, mai persistentă, mai de succes."[73]

Canalele politice la care face aluzie sunt, firește, canale de reprezentare. „Concentrarea graduală a puterii în mâinile unui corp politic deliberativ suprem... acel tip de demnitate care a fost livrat metodelor parlamentare de către marea importanță a tranzacțiilor... au ajutat la fixarea interesului nostru puternic și constant pentru politică și la interiorizarea dispoziției mentale propice vieții politice."[74] Această tendință, după cum au observat deja Burke și Mill, a fost întărită de „încercările premature ale francezilor de a converti o realitate crudă și de a fonda o nouă ordine socială printr-o serie de deducții, care nu includeau

71. *On Compromise*, ed. cit., p. 229.
72. *Ibid.*, p. 19.
73. *Ibid.*, p. 105.
74. *Ibid.*, p. 106.

compromisul, dintr-un set de principii abstracte de aceeași natură. Acestea au avut darul de a adânci lipsa de gust a englezilor față de teoriile generale"[75]. Englezii au preferat întotdeauna „aranjamentele practice", și nu o mână de principii prea largi sau de finalități utopice.

„Afinitatea englezilor pentru compromis este, *în ceea ce are mai bun*, rezultatul unei recunoașteri inteligente și practice, chiar dacă informale, a unui adevăr pe care scriitorul (adică John Stuart Mill) l-a numit aici Metoda. Lipsa de considerație cu care acțiunea politică a Franței a privit un principiu atât de important a întărit, la rândul ei, considerația noastră pentru el."[76]

Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de cuvintele lui Morley. Dacă în acest pasaj „metodă" pare a fi un termen echivalent cu „principiu", asta se întâmplă pentru că, în contextul mai larg, el vorbește despre „principii practice" care vor fi apoi deosebite de „principiile moralității politice".[77] Cu toate acestea, deși este pregătit să admită existența distinctă a unei sfere politice, nu este încă gata să-i reteze legăturile cu domeniul etic. Sfera politică nu poate exista prin ea însăși, pentru că principiile practice nu sunt formative. „Metoda" nu este în acest caz decât o cale de a ajunge de la punctul A la punctul B, indiferent ce sunt aceste puncte. „Metoda" este prin esență neutră față de ideologii și în mod fundamental practică. Și, evident, compromisul reprezintă metoda *par excellence* atunci când vine vorba de politică. Chiar și așa, argumentează Morley, o metodă nu poate fi exclusivă sau finală din moment ce un principiu practic nu poate da seama, în sine, de viața politică.

Pericolul vine din confundarea unei „unelte" cu „scopul" pentru care este folosită. Un cuțit poate fi folosit atât pentru a decoji un cartof, cât și pentru a ucide. Numai scopul arată dacă

75. *Ibid.*, p. 23.
76. *Ibid.*, p. 25; sublinierea mea.
77. *Ibid.*, p. 27.

el este benefic sau nu. Subliniind excesiv centralitatea compromisului în viața politică, contemporanii lui Morley au început „să-l privească ca pe un element exclusiv și final; mai mult, au și extins utilizarea *unui tip pozitiv* de compromis la moduri *eronate și periculoase* de a acționa“[78]. Limitele firești ale acestei metode au fost depășite. Instrumentul a devenit el însuși un scop, un principiu de sine stătător: „Astfel, spiritul politic a ajuns să fie [...] forța dominantă, extinzându-și influența asupra tuturor modurilor de a gândi în chestiuni care au puțin sau chiar nimic de-a face cu politica.“[79]

Compromisul a devenit periculos pentru că și-a depășit granițele naturale: acest tip de gândire, care este perfect pentru chestiunile politice, a fost extins insidios „la chestiuni foarte îndepărtate de sfera politică“, în zone unde nu are ce căuta.[80] Conform lui Morley, o evoluție periculoasă ca aceasta a fost făcută posibilă de un context istoric particular. Anglia secolului al XIX-lea oferea o combinație unică de elemente care conduceau la „o neîncredere profundă a principiilor generale“[81]. Existau trei ingrediente principale care se susțineau reciproc. „Cel mai important element intelectual, manifest în formele principale de gândire și de simțire, a fost dezvoltarea metodei istorice“, conform căreia toate adevărurile erau relative și trebuiau înțelese pornind de la momentul apariției lor.[82]

Încă o dată, Morley nu este împotriva metodei în sine, mai ales când este vorba de cercetarea științifică, ci numai împotriva utilizării ei lipsite de înțelepciune, dincolo de granițele normale: „deși nu există o asociere logică cu adevărat necesară între utilizarea acestei metode limitate în mod corect și o preferință slabă

78. *Ibid.*, p. 25; sublinierile mele.
79. *Ibid.*, p. 107.
80. *Ibid.*, p. 100.
81. *Ibid.*, p. 5.
82. *Ibid.*, p. 28.

și superficială pentru principiile generale vagi în detrimentul ideilor definite, oricine poate vedea tendința acesteia, dacă e să rămână necorectată, de a-i îndepărta pe oameni de posibilitatea de a aduce calitate indiscutabilă în ideile pe care le susțin."

Laolaltă cu „imensa creștere" a prosperității materiale și cu „imensul declin al interesului sincer față de chestiuni spirituale", acest relativism moral „reduce scopurile oamenilor și slăbește fermitatea țelurilor lor". Astfel, „conducerea și compromisul apar ca arte permise pentru că ele tind să aducă liniștea, iar liniștea este scopul scopurilor, care le cuprinde pe toate celelalte"[83]. Goana nebună după confort, transformarea mijloacelor în scopuri, lipsa marilor viziuni și slăbiciunea convingerilor – acestea sunt, conform lui Morley, caracteristicile noii epoci. „Fiecare epocă este, într-un anumit sens, o epocă a convingerilor, dar epoca noastră este în mod caracteristic și fundamental o epocă de tranziție în ceea ce privește chiar temeliile convingerilor și comportamentului nostru."[84]

Tabloul care rezultă e mohorât, dominat de „aspirații mărunte și de energie morală tot mai puțină"[85], un ton mental debilitant[86], „o vreme a disputelor înverșunate și a convingerilor tot mai slabe"[87]. În cele din urmă, acest „triumf al metodei politice asupra chestiunilor spirituale" în secolul al XIX-lea afectează nu numai domeniile importante ale societății britanice, ci și sfera politică.[88] Succesul compromisului ca metodă politică sfârșește chiar în subminarea politicului pentru că „extinderea căilor corecte de a gândi în politică la alte chestiuni decât cele politice înseamnă deopotrivă *decăderea simțului politic*"[89].

---

83. *Ibid.*, pp. 34–35.
84. *Ibid.*, p. 36.
85. *Ibid.*, p. 28.
86. *Ibid.*, p. 22.
87. *Ibid.*, p. 129.
88. *Ibid.*, p. 40.
89. *Ibid.*, pp. 19–20; sublinierea mea.

Ca premergător, Morley reușește să identifice surprinzător de bine unele dintre aspectele critice ale relației dintre compromis și politică, ba chiar începe cu relația propriu-zisă: aplecarea specifică englezilor spre această metodă și transformarea ei în principiu; legătura dintre compromis, reprezentare și sfera politică „profesionistă"; relația provocatoare dintre compromis, politică și moralitate, creșterea raționalității instrumentale și așa mai departe. Câteva decenii mai târziu, fiecare dintre aceste probleme va fi tratată în amănunt de mai mulți gânditori politici.

COMPROMIS FĂRĂ COMPROMITERE?

Problema fundamentală ridicată de conceptul de compromis în politică este problema normativă – conexiunea cu moralitatea. Aici, lipsa de conștientizare a raportului dintre reprezentare și autoreprezentare se dovedește decisivă. Dacă este folosit compromisul (așa cum este folosit în lumea anglo-americană) de majoritatea politicienilor și teoreticienilor într-o manieră elogioasă, cum ar putea cineva să găsească conotațiile negative asociate cu el? Problema normativă este complicată suplimentar de posibilitatea ca o interpretare greșită și, implicit, o utilizare eronată a compromisului în practică să restrângă dramatic posibilitățile deschise actorilor politici implicați în dureros proces de a găsi o soluție între interese, ideologii și valori aflate în competiție, într-o lume dominată de pluralism.

Asta este exact ceea ce-l îngrijora pe Oliver Martin, cercetătorul american care „a încercat să demonstreze necesitatea de a depăși compromisul și imposibilitatea de a identifica total calea democratică cu aceea a compromisului"[90]. Deși este de acord cu T.V. Smith că cea mai bună soluție pentru a rezolva disputele este aceea care permite evitarea violenței, nu crede

90. Oliver Martin, „Beyond Compromise", în *Ethics*, 58, nr. 2, 1948, p. 118.

totuși că singura alternativă la violență este compromisul. Metoda ideală pentru el rămâne „persuadarea rațională". A confunda persuadarea cu compromisul este o eroare răspândită și periculoasă. Mult mai des decât ne deranjăm să observăm, ceea ce exprimă termenul „compromis" reprezintă „esența metodei persuasiunii, întrucât bunăvoința și apelul la rațiune sunt considerate de la sine înțelese din partea participanților la dispută"[91].

„Dacă, de exemplu, dintr-un motiv sau altul, o decizie trebuie luată asupra chestiunii aflate în discuție înainte ca participanții să aibă timp să rezolve chestiunea prin argumentare rațională, atunci pentru una dintre părțile aflate în conflict a adopta punctul de vedere al celeilalte sau un al treilea punct de vedere nu înseamnă, cu siguranță, a face un compromis [...]. Referindu-ne la cel de-al doilea caz – când un al treilea punct de vedere este adoptat de ambii participanți la discuție pentru că, cu toată bunăvoința și în ciuda discuției raționale, rămân încă diferențe de opinie sincere și oneste –, nu vom afla aici esența compromisului."[92]

A distinge între cele trei metode de a rezolva disputele, adică persuasiune, compromisul sau forța, este dificil, pentru că presupozițiile compromisului „sunt la fel cu cele ale forței, dar scopul pe care îl vizează este identic sau asemănător cu acela al metodei persuasiunii"[93]. „De fapt, metoda compromisului este ea însăși [...] un compromis între două metode: cea a persuasiunii, pe de o parte, cea a forței, pe de alta."[94]

La fel ca persuasiunea, argumentează Martin, compromisul vizează evitarea violenței și, cu toate acestea, ca în cazul forței, presupune o lipsă de bunăvoință. Rațiunea este non-normativă și rămâne doar instrumentală – „principala sa funcție este aceea

91. *Ibid.*, p. 119.
92. *Ibid.*, p. 120.
93. *Ibid.*
94. *Ibid.*, p. 121.

de a găsi temeiuri bune pentru ceea ce se doreşte deja“[95]. În compromis, aşa cum îl înţelegem astăzi, nici una dintre părţi nu încearcă să se depăşească pe sine, *plasându-se în poziţia arbitrului care lipseşte* şi devenind criticul propriei voinţe, pentru că nu există vreo asumpţie a vreunui adevăr obiectiv sau al vreunui interes comun. Dacă oponenţilor li se cere să fie rezonabili, asta se întâmplă pentru că nu există nici un motiv să se creadă că vor putea atinge „un adevăr nou sau mai comprehensibil, ci pot spera doar la îmblânzirea efectelor relei-voinţe“[96]. „Oponenţii ascultă de raţiune numai pentru că sunt făpturi iraţionale, ca să mă exprim printr-un paradox.“[97]

Dificultăţile normative au devenit evidente încă de la primele încercări de a trasa limite între compromisul „propriu“ şi cel „impropriu“, făcute de unul dintre cei mai înfocaţi susţinători ai compromisului, T.V. Smith, pe la jumătatea secolului XX. Prima limită impusă este, pentru el, „necesitatea“: „un om nu trebuie să facă compromisuri cu el însuşi“[98]. Compromisul este de dorit numai atunci când este necesar şi „este necesar numai atunci când este de dorit“[99]. O a doua limită este „pacea“. După cum am văzut, din moment ce compromisul este „o alternativă la război, el îşi pierde natura dacă nu duce la pace“[100]. Compromisul făcut de Chamberlain cu Hitler la München nu a dus la pace, ci la război. Astfel, putem spune că a fost un „compromis rău“. A treia limită a compromisului este „progresul“: dacă un compromis nu duce la „perfecţionarea omenirii“, ci, mai degrabă, alimentează mai departe violenţele, atunci ar trebui evitat.

---

95. *Ibid.*, p. 120.
96. *Ibid.*
97. *Ibid.*, p. 121.
98. După cum ştim, aceeaşi limită fusese impusă mai înainte de Burke: „un om nu se va târgui pe guvaierurile sufletului său“.
99. Smith, „Compromise“, p. 8.
100. *Ibid.*, p. 9.

Totuși, pentru autori precum John H. Hallowell, un asemenea mod de a vedea lucrurile este profund nesatisfăcător: doar pentru că, uneori, compromisul este inevitabil, asta nu înseamnă că el este și dezirabil. „Inevitabilitatea existenței delictelor nu va fi niciodată un argument pentru dezirabilitatea delictelor sau tolerarea nelegiuiților."[101] Din punctul de vedere al lui Hallowell, argumentația lui Smith se confruntă cu o serie de dificultăți logice insurmontabile atunci când încearcă să susțină centralitatea compromisului, *dar și* pericolele morale care apar atunci când sunt depășite anumite limite. Cum am putea descoperi, întreabă el, anumite standarde „cu care să măsurăm limitele a ceea ce poate fi cedat în siguranță, în anumite situații", din moment ce principiul compromisului, în calitate de principiu autosuficient, nu poate furniza acest standard?"[102] Cum vom putea determina „răul mai mic" când nu ni se oferă nici o cale normativă pentru a determina ce anume este „răul" (și, implicit, ce este virtutea)? „Cum vor putea indivizii să știe dacă și în ce măsură progresează, din moment ce un compromis va grăbi sau, dimpotrivă, va încetini acest progres?"[103] Nici una dintre cele trei limite propuse de Smith nu rezistă examenului logic întreprins de Hallowell. „Din moment ce nu putem examina într-o manieră judicioasă îndreptățirea cererilor, onestitatea părților implicate în compromis sau dreptatea și substanța compromisului, nu vom putea anticipa consecințele încheierii nici unui compromis."[104]

Probabil că avertismentul lui Morley în privința confundării metodei cu principiul pare mai clar acum. Dacă cineva va ridica *metoda* compromisului la rangul unui *principiu* democratic,

---

101. John H. Hallowell, „Compromise as Political Ideal", în *Ethics*, 54, nr. 3, 1944, p. 158.
102. *Ibid.*, p. 159.
103. *Ibid.*, p. 167.
104. *Ibid.*, p. 168.

atunci vom putea spune, împreună cu Smith, că „democrația este *orice lucru* la care se poate ajunge într-o manieră democratică, și nimic altceva“[105]. Din moment ce nu există principii de nivel superior sau valori la care să poată fi raportată democrația, „orice funcționează“ atât timp cât deciziile sunt luate democratic – chiar dacă, la limită, ele impun legi antidemocratice. Folosind cuvintele lui Hallowell, „dacă democrația este *orice*, atunci nu este nimic“[106]. După cum avertizase Morley, odată ce compromisul este acceptat drept principiu de sine stătător, logica inerentă a compromisului refuză orice limitare.

În ciuda acestui avertisment, încercarea lui Smith de a „limita“ compromisul nu a fost ultima. Multă vreme, a rămas principala strategie pentru a rezolva „aerul de paradox care învăluia legătura dintre moralitate și compromis“[107]. Mai mulți autori au făcut diferența între interese care pot fi supuse compromisului și principii sau drepturi care nu pot fi obiect al compromisului, între compromis ca „stare-finală“ și compromis înțeles „ca proces“, între compromisul „decent“ și cel „indecent“, dar și între contextele în care apare compromisul, între compromisul pasiv și cel reflexiv („codul a fost compromis“ sau „Henry s-a compromis“), între forma activă a compromisului ca verb și compromisul ca substantiv („au ajuns la un compromis“).[108] Din păcate, asemenea diferențe sunt ușor de formulat, dar greu de

---

105. Citat în *ibid.*, p. 172.

106. *Ibid.*

107. Kuflik, „Morality and Compromise“, în *op. cit.*, p. 38.

108. Vezi, de exemplu, Patrick J. Dobel, *Compromise and Political Action*, Rowman and Littlefield Publishers, Savage, 1990; Martin Benjamin, *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*, University Press of Kansas, Lawrence, 1990; George Armstrong Kelly, „Mediation versus Compromise in Hegel“, în Pennock & Chapman (eds), *Compromise in Ethics*, ed. cit.; Avishai Margalit, „Indecent Compromise, Decent Peace“, în *Tanner Lectures on Human Values*, Stanford, Calif., 4–5 mai, 2005.

susținut până la capăt, și până acum nici unul dintre autorii care s-au ocupat de această chestiune nu s-a arătat interesat de distincția care chiar ar putea lumina lucrurile – distincția dintre cele două foruri. Dacă „a fi compromis" poartă cu sine o conotație negativă, asta se întâmplă pentru că este afectat *forul interior* al acelei persoane, adică identitatea și autenticitatea ei. Spre lauda ei, într-un articol recent, Chiara Lepora atinge această problemă, făcând-o totuși dintr-o perspectivă anistorică și normativă. Ea își încheie articolul spunând că, alegând compromisul, sentimentul de „a te compromite moral" este aproape inevitabil și n-ar trebui tratat cu lejeritate.[109]

Alte distincții făcute cu scopul de a ține deoparte semnificațiile negative s-au dovedit, de asemenea, problematice – de exemplu, distincția lui Martin Benjamin între compromisuri care privesc interesele (care sunt benefice) și compromisuri care privesc principiile (care ar putea fi periculoase). Pentru că, este de acord Martin, granița dintre cele două poate fi redefinită în diverse feluri, iar a traduce interesele în principii și viceversa pare a fi doar o chestiune de abilitate. „Politicieni, diplomați, mediatori și alte categorii de oameni, în fața conflictului, [...] au adeseori tendința să pună probleme care au fost inițial formulate în termenii valorilor și principiilor morale în termenii unor interese non-morale."[110]

„Geniul politicii americane – observă Wolff în același ton – este capacitatea de a trata chiar și chestiunile de principiu ca și cum ar fi conflicte de interese. (S-a remarcat că geniul politic al Franței ține de abilitatea de a trata chiar și conflictele de interese ca și cum ar fi vorba de principii.)"[111]

---

109. Chiara Lepora, „On Compromise and Being Compromised", în *Journal of Political Philosophy*, 20, 2012, I, pp. 1–22.

110. Benjamin, *Splitting the difference*, ed. cit., p. 15.

111. R.P. Wolff, „Beyond Tolerance", în *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston, 1965, p. 21.

Cum vom putea stabili ce anume constituie un „interes" și ce anume este un „principiu", mai ales că interesul unui om poate constitui foarte bine principiul altui individ? Chiar și o chestiune atât de tehnică precum alocarea bugetului pentru educație sau apărare poate fi foarte bine prezentată ca fiind tehnică sau principială. Dar, dacă este atât de greu de făcut distincția dintre interese și principii, atunci și distincția dintre „a te compromite", schimbându-ți valorile și principiile, și „a ajunge la un compromis" între interese diferite este, la rândul ei, pusă sub semnul întrebării. Precauția lui Burke că nimeni nu se va târgui pentru „giuvaierul propriului suflet" apare ca problematică. Fără dialectica uitată dintre *forum internum*, care, conform înțelegerii clasice, nu poate fi nici reprezentat, nici compromis, și *forum externum*, care poate fi supus ambelor procese, va fi foarte greu de înțeles de ce a face compromisuri privind principiile a ajuns să fie echivalat de multă lume cu a te compromite.

Pentru a rezolva această problemă, Martin P. Golding lasă cu totul deoparte posibilitatea compromisului în privința principiilor, din moment ce „este departe de a fi clar dacă conflictele care se înrădăcinează în principii sau ideologie pot fi rezolvate fie prin negociere, fie prin apelul la o a treia parte"[112]. „Situația se reduce, așadar, la conflicte de interese și la conflicte de drept." Distincția este, de asemenea, problematică, după cum remarcă chiar Golding, pentru că „este realmente dificil să vezi cum ar putea ajunge oponenții la o concluzie dacă fiecare insistă să se bazeze pe drepturile lui." Dacă fac asta, o pot face „în termenii intereselor pe care aceste drepturi sunt menite să le protejeze"[113].

Într-o încercare de a rezolva tensiunea dintre abordarea non-normativă și cea normativă a conținutului, Golding distinge

---

112. Martin P. Golding, „The Nature of Compromise: A Preliminary Inquiry", în *Compromise in Ethics*, ed. cit., pp. 10–11.

113. *Ibid.*, p. 11.

între compromisul înțeles *ca stare finală* și compromisul înțeles *ca proces*, asigurându-ne că „o abordare procesuală a compromisului necesită să mergem dincolo de teoria jocurilor către domenii precum psihologia, sociologia și filozofia morală"[114]. Dată fiind legătura strânsă dintre compromis și moralitate – cel puțin în viața de zi cu zi –, orice încercare de a reteza această legătură pare inutilă și superficială. Mai mult, după cum observă în același volum Arthur Kuflik, faptul că folosim perechi de expresii precum „s-a ajuns la un compromis" și „o soluție a fost atinsă *printr-un* compromis" arată că distincția lui Golding este greu de menținut. „Este dificil să vorbim plauzibil despre compromis atât timp cât nu au fost întrunite *atât* criteriile procedurale, cât și cele care se referă la o stare finală."[115]

(A)MORALITATEA COMPROMISULUI

Dificultatea de a reteza orice legătură dintre moralitate și compromis nu i-a descurajat totuși pe cei care au încercat să elimine din semnificațiile compromisului orice sens moral. Odată ce este pusă între paranteze chestiunea normativă, compromisul apare alegerea rațională *par excellence*. Nu este de mirare că, „dacă filozofii au avut tendința să ignore acest subiect, nu putem spune același lucru despre teoreticienii jocurilor, economiști și specialiștii în relațiile industriale și internaționale"[116]. Dacă acceptăm premisele non-normative ale teoriei formale a jocurilor în care politica este înțeleasă în termeni de situații de conflict al căror tipar de recompensă este cunoscut, compromisul devine principala metodă de a alege. „Dacă se dau câteva axiome sau criterii de raționalitate ori echitate, satisfacția

114. *Ibid.*, p. 8.
115. Kuflik, „Morality and Compromise", în *op. cit.*, p. 40.
116. Golding, „The Nature of Compromise", în *op. cit.*, p. 6.

oferită de posibilele rezultate, precum și opțiunile strategice ale oponenților, rezultatele durabile ar putea fi deduse."[117]

Din moment ce delimitarea compromisului moral de cel imoral s-a dovedit o chestiune atât de problematică, nu par să mai existe decât două căi de a rezolva această dificultate: fie acceptăm că, într-adevăr, compromisul, înțeles corect, *este în mod esențial o practică morală*, fie luăm calea cealaltă și susținem că nu putem spune despre compromis *nici că este moral, nici că este imoral, ci că este mai degrabă o practică amorală* și trebuie privit dintr-o cu totul altă perspectivă. Câteva dintre cele mai recente tentative de a conceptualiza compromisul politic au făcut exact asta – cu rezultate amestecate. Desigur, a încerca să scapi prin simplu decret de câteva dificultăți evidente presupune multă vanitate și o doză zdravănă de naivitate. Dar, o mai spun o dată, putem învăța foarte multe lucruri din asemenea slăbiciuni. Și, încă o dată, istoria intelectuală a conceptului ne va ajuta să înțelegem de ce și cum puncte de vedere opuse cu privire la caracterul normativ al compromisului ajung la o dispută între compromisul „înțeles corect" și „consens".

David Gauthier a dus metoda alegerii raționale un pas mai departe. „Moralitatea", argumentează el, „poate fi generată în calitate de constrângere rațională din premisele non-morale ale alegerii raționale"[118]. De fapt, după cum observă Peter Vallentyne, el „era preocupat de trei proiecte diferite, dar înrudite: a) apărarea unei teorii contractualiste a moralei; b) apărarea unei teorii a alegerii raționale; c) apărarea pretenției că raționalitatea ne cere să ne supunem dictatelor moralei"[119].

Deși nu este primul care să stipuleze o legătură între alegerea rațională și dreptate – John Rawls și John Harsanyi au formulat

---

117. *Ibid.*, p. 8.

118. Gauthier, *Morals by Agreement*, ed. cit., p. 4.

119. Peter Vallentyne, „Gauthier's Three Projects", în *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge University Press, New York, 1991, p. 1.

argumente mai mult sau mai puțin similare –, „nici Rawls, nici Harsanyi nu dezvoltă legătura profundă dintre moralitate și alegerea rațională pe care o propune el“[120]. Gauthier pretinde că a sa *Morals by Agreement* este nici mai mult, nici mai puțin decât „teoria morală corectă“[121]. Nu ar trebui să ne mire această încredere în sine din moment ce cel mai cunoscut inspirator al lui Gauthier este Hobbes, care spunea că „teoria politică este tot atât de veche precum cartea mea *De Cive*“[122]. Pe lângă Hobbes, Gauthier se folosește foarte mult de John Locke, David Hume și de descrierea dreptății făcute de Glaucon la Platon, așa că, după cum ne putem aștepta, perspectiva lui este o combinație de teoria jocurilor, teoria alegerii raționale și contractualism.

Ceea ce distinge teoria lui de cea a lui Glaucon, Hobbes sau chiar Locke, aducându-l mai aproape de Hume, este convingerea că încheierea unei înțelegeri colective între indivizi mânați de interesele proprii îndeplinește un rol mai extins decât sarcina negativă de a-i proteja pe indivizi de potențialele rele. Cel puțin în anumite situații, o astfel de înțelegere servește mai bine interesele părților. Urmându-l pe Hume, Gauthier este de acord că e în interesul fiecărui om să renunțe la interesele proprii:

„Glaucon își reprezintă dreptatea ca pe un rău necesar deoarece se presupune ca ea furnizează doar mijloace de mâna a doua pentru scopurile noastre. Cooperarea pe care o face

---

120. Gauthier, *op. cit.*, p. 4. Vezi și John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, și John C. Harsanyi, „Advances in Understanding Rational Behaviour“, în *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*, Reidel Publishing, Dordrecht, 1976 și „Morality and the Theory Rational Behaviour“, în A. Sen & B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

121. Gauthier, *op. cit.*, p. vi.

122. Thomas Hobbes citat în Hannah Arendt, *Condiția umană*, Idea Print & Design, Cluj-Napoca, 2007, p. 321, tr.: Claudiu Vereș și Gabriel Chindea.

posibilă dreptatea, înțeleasă atât în termenii rezultatelor pe care le produce, cât și în sensul unei activități participative, nu este o modalitate de mâna a doua de a obține ceea ce ar fi putut fi obținut altfel, dacă anumite obstacole ar fi fost îndepărtate. În cooperare, ne folosim cel mai eficient de puterile noastre pentru a atinge scopuri care s-ar fi aflat, altfel, în afara capacităților noastre individuale."[123]

Negocierea lui Gauthier are toate caracteristicile compromisului modern: este o înțelegere făcută între oameni „care au concepții diferite asupra binelui"[124], iar rațiunea este folosită în mod instrumental – „caracteristica egală a raționalității participanților la negociere duce la necesitatea ca cea mai mare dintre concesii [...] să fie cât mai mică cu putință (principiul minimaxului în concesia relativă)".[125] Dacă o astfel de înțelegere este numită „dreptate" (sau „moralitate", întrucât ambii termeni sunt folosiți într-o manieră nediscriminată), asta se întâmplă pentru că Gauthier este hotărât să depășească „criza fundamentelor", cu care se confrunta morala în fața pluralismului, prin intermediul „singurei soluții plauzibile", și anume contractualismul.[126] Dacă, astfel, concepția tradițională despre morală va fi pusă sub semnul întrebării, atunci așa să fie. Gauthier este extrem de limpede în această privință:

„Dacă cititorul va fi tentat să respingă anumite părți ale acestei viziuni pe temeiul că intuițiile lui morale sunt violate, ne întrebăm ce forță poate avea un astfel de argument dacă este ca moralitatea să existe în interiorul domeniului alegerii raționale."[127]

---

123. Gauthier, *Morals by Agreement*, ed. cit., p. 345.
124. *Ibid.*, p. 346.
125. *Ibid.*, p. 14.
126. David Gauthier, „Why Contractarianism?", în Vallentyne, *Contractarianism and Rational Choice*, ed. cit., pp. 15–16.
127. Gauthier, *Morals by Agreement*, ed. cit., p. 296.

Nu mi-am propus însă în această secțiune să abordez critic teoria lui Gauthier. Mai mulți teoreticieni au făcut deja acest lucru, dintr-o multitudine de perspective.[128] Ce este important de subliniat este legătura *logică* pe care Gauthier o stabilește între contractul social și compromisul modern. Este adevărat, el preferă să vorbească despre „negociere" în loc de „compromis" – spre deosebire de comentatorii lui, care nu fac această distincție[129] –, dar explicația poate fi găsită în atenția specială pe care o acordă utilizării conceptelor (o altă caracteristică pe care o are în comun cu Hobbes). Dacă „negocierea" nu este, la el, un compromis la propriu, asta se întâmplă pentru că nu are nici un fel de conotații negative. Dimpotrivă, devine chiar înfăptuirea moralei.

Richard Bellamy alege o cale diferită. Dacă pentru Gauthier morala prin acord adună la un loc felul de a vedea lucrurile al omului economic și sensibilitățile liberalului individualist, pentru Bellamy compromisul poate umple golul dintre individul liberal și cel democratic. Pentru el, eroarea a fost, în fiecare moment, să confunde „compromisul" cu „consensul" și cu „înțelegerea globală". Într-o carte care a apărut în 1999, Richard Bellamy a inventat termenul „liberalism democratic". Încercând să găsească soluția potrivită pentru a rezolva tensiunea dintre democrație și liberalism creată de pluralism, Bellamy a găsit-o în compromis – „pe de o parte, avem democrația cu grija ei ca fiecare să aibă partea lui de dreptate, iar pe de altă parte, apărând libertatea individuală și de grup"[130]. Conform lecturii

---

128. Vezi, în special, contribuțiile lui Cristopher W. Morris, Jean Hampton, Peter Danielson, Jan Noverson, Geoffrey Sayre-McCord și David Copp.

129. Vezi, de exemplu, Gauthier, „Why Contractarianism?", în *op. cit.*: „Acordul părților în cadrul acestor teorii contractualiste (ale lui Thomas Scanlon și Jürgen Habermas) trebuie înțeles ca un consens mai degrabă decât ca o negociere sau ca un compromis."

130. Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, Routledge, New York & London, 1999, p. 94.

pe care o face Bellamy, cele mai multe dintre răspunsurile date de liberalism la problemele puse de pluralism reprezintă de fapt diverse forme de compromis, înțeles ca un tip specific de consens. El începe prin stipularea unui pluralism ireductibil, „în anumite privințe un rezultat, dar și o problemă a liberalismului", și arată apoi că toate cele trei modele de compromis democratic care îi atrag pe liberalii de azi (*negutătorii*, *împăciuitorii* și *segregaționiștii*) lasă de dorit, „nu în ultimul rând prin faptul că duc la excluderea politicii democratice"[131].

Pentru negutătorii libertarieni pentru care figura centrală rămâne F.A. Hayek, diferitele viziuni despre lume și valori ar trebui tratate ca niște preferințe subiective. Se poate ajunge la o înțelegere prin compromis, prin comercializarea resurselor de care este nevoie pentru a le satisface. Politica este ținută la un nivel minim și înlocuită, ori de câte ori este nevoie, de piață. După cum s-a observat deja, o astfel de abordare merge mână în mână cu teoriile alegerii raționale și derivatele lor.

„Pentru a susține speranța că asta este o abordare satisfăcătoare, există teoria alegerii raționale, care se extinde la teoria jocurilor și la negociere. Considerată, prin generalizare, o teorie «economică» a comportamentului uman, a fost prezentată ca o formă de politică democratică. Oferă o noțiune liberală a raționalității ca pe o asumare iluminată a neutralității și a refuzului de a face judecăți morale privind interesele implicate. Din acest punct de vedere, «compromisul reciproc benefic» apare în mod natural din «ajustarea partizană mutuală» încurajată de negocierea democratică."[132]

Bellamy găsește însă această abordare a compromisului nesatisfăcătoare, pentru că „un agent rațional pare obligat chiar de rațiune să accepte că nu este rațional să contribuie (la un bine neexclusiv) decât forțat, indiferent dacă ceilalți o fac sau

---

131. *Ibid.*, p. 13.
132. *Ibid.*, p. 96.

nu". „O teorie care face din alegerea raţională o chestiune de interes propriu nu ne dă nici un motiv să credem că o sumă de alegeri raţionale vor fi în interesul colectiv." Prăpastia dintre binele individual şi binele colectiv nu poate fi umplută decât dacă se adaugă „o teorie etică contractualistă – o teorie speculativă cel mult"[133]. Chiar şi atunci, rămâne nerezolvată problema grupurilor minoritare/identitare, pentru că valori conflictuale precum cele de grup nu pot fi „omogenizate ca preferinţe în căutarea unei utilităţi comune"[134]. Nu orice poate fi transformat cu uşurinţă în bani. „Precum cinicul lui Oscar Wilde, comercianţii ştiu preţul fiecărui lucru, dar nu ştiu valoarea nici unuia."[135]

Împăciuitorii liberali (un termen inspirat de lucrarea lui George Savile, marchiz de Halifax, *The Character of a Trimmer – Caracterul unui împăciuitor*) caută, pe de altă parte, compromisul înţeles drept consens, evitând orice chestiune „fierbinte" care nu poate fi obiectul unui compromis. Dacă principiile nu pot fi negociate, ele vor fi eliminate în chip oportun şi nu vor ajunge pe agenda discuţiilor. „Astfel, Charles Larmore şi John Rawls au caracterizat ceea ce ei numesc liberalismul politic ca pe o abordare care se ţine cât de departe posibil de poziţiile morale comprehensive ireconciliabile."[136] Aparent, o astfel de autoconstrângere este menită „să împiedice democraţia să se autodistrugă, ţinând departe de controversele politice drepturile şi libertăţile, care alcătuiesc sfera democratică". „În spiritul lui Halifax, ei sunt de acord că o astfel de prevedere este esenţială pentru stabilitatea pe termen lung a unei societăţi pluraliste, care este afectată de dezacorduri profunde şi interminabile cu privire la sensul vieţii."[137]

133. *Ibid.*, p. 97.
134. *Ibid.*
135. *Ibid.*, p. 11.
136. *Ibid.*, p. 99.
137. *Ibid.*

Totuși, după cum arată Bellamy, împăciuitorii caută „cel mai mic numitor comun“, care este „stabilitatea mai degrabă decât dreptatea *tout court*“, care, în felul acesta, poate deveni compatibil chiar și cu un mare rău, atât timp cât acest rău nu devine subiect al înțelegerii în cadrul compromisului. „Orice încercare de a rupe principiile justiției de toate chestiunile morale sau metafizice riscă vacuitatea.“[138] Conform acestuia, „oportuniștii se aseamănă cu omul universal binevoitor al lui G.K. Chesterton, ridiculizat pentru că a spus că «orice s-ar spune despre beneficiile torturării până la moarte a copiilor, și nu există îndoială că s-ar putea spune multe despre asta, sunt sigur că vom fi cu toții de acord că ar trebui s-o facem cu instrumente sterilizate»“. Calea de mijloc nu este întotdeauna „casa adevărului și virtuții“[139].

În cele din urmă, *segregatorii*, precum Michael Walzer, iau pluralismul cât se poate de în serios și ajung să afirme că „pluralismul bunurilor și principiilor care operează în interiorul și între anumite comunități fac... ca regulile universale și generalizabile ale dreptății să fie nepotrivite“[140]. Prin urmare, segregatorii „încearcă să evite compromisul păstrând integritatea fiecărei valori, a fiecărei culturi și a fiecărui interes în domeniul care îi este propriu“[141]. Cu toate acestea, ca și în cazurile anterioare, acest lucru s-ar putea să fie mai ușor de spus decât de făcut. În practică, „chiar fixarea granițelor pretinde existența compromisului și participarea celor afectați din interiorul și din afara granițelor“[142]. Dacă adăugăm la această dificultate pe aceea a încercării de a păstra granițe fixe între grupuri aflate într-un perpetuu flux și indivizi cu multiple crezuri, vom ajunge să

138. *Ibid.*, p. 100.
139. *Ibid.*, pp. 99–100.
140. *Ibid.*, p. 67.
141. *Ibid.*, p. 100.
142. *Ibid.*, pp. 100–101.

înțelegem că, de fapt, „segregarea, pentru a duce la evitarea tuturor compromisurilor, cere ca punerea sub semnul întrebării a granițelor existente să fie suprimată, implicând astfel dominarea de către elitele hegemonice“[143].

Ascuțimea criticilor pe care le aduce Bellamy este subminată chiar de interpretarea pe care el însuși o dă compromisului, acordând puțină sau nici un fel de atenție felului în care autorii numiți fac distincții, precum cea dintre „compromis“ și „consens“, la fel ca și istoriei conceptului. El își urmează mai degrabă propria agendă. Prin urmare, au de suferit acuratețea diagnosticului pe care îl pune și a soluțiilor pe care le oferă. De exemplu, îi aplică lui Rawls eticheta de „susținător al compromisului“, deși acesta separă atent „compromisul“ de „consens“. Rawls spune clar că „un echilibru al motivelor realizat în interiorul fiecărei doctrine comprehensive, și *nu un compromis determinat de împrejurări*, este baza respectului cetățenilor pentru limitele discursului public“[144]. Rawls este ferm în a susține că „un consens general“ nu are nimic de-a face cu compromisul politic și acordă un spațiu generos lămuririi acestei erori: „Acceptarea concepției politice *nu este un compromis* între două viziuni diferite, ci stă mai degrabă în totalitatea motivelor specificate în interiorul doctrinei comprehensive adoptate de fiecare cetățean.“[145]

Mai mult, Bellamy propune drept soluție un compromis „echitabil“ și „negociat“, care, la o examinare mai atentă, are puțin de-a face cu felul în care este folosit azi termenul, dovedindu-se mai curând o construcție artificială. Rădăcinile acestei confuzii pot fi găsite într-o altă confuzie – aceea dintre versiunea clasică și cea modernă a compromisului. Ori de câte ori atacă „compromisul democratic“ în ceea ce el numește „versiunea

143. *Ibid.*, p. 101.

144. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005, p. 169; sublinierea mea.

145. *Ibid.*, pp. 170–171; sublinierea mea.

liberală", Bellamy presupune existența unei înțelegeri iluministe a adevărului – una în care „raționalismul [...] tratează chestiunile politice ca pe niște chestiuni pentru experții în binele public și care [...] educă sau reconfigurează ideile și interesele oamenilor în numele unei viziuni a progresului"[146]. Nu este de mirare că găsește arbitrajul de către o a treia parte nesatisfăcător. „Mare parte din metoda rawlseană «a evitării» presupune că există o linie care poate fi trasă a priori între «politic» și «metafizic», ca și între «public» și «privat», și că, prin urmare, o anumită deferență pentru un presupus arbitru «neutru» presupune posibilitatea unui punct de vedere imparțial, situat în afara dezbaterii."[147]

Pentru Bellamy, arbitrul aristotelic este imposibil în condițiile pluralismului. Pe temeiul că valorile sunt incomensurabile, încercările de a găsi o soluție justă pentru ambele părți sunt considerate de la bun început drept fie imposibile, fie hegemonice. Din moment ce imparțialitatea nu poate fi atinsă, nu este numai imposibil, ci și periculos ca ea să fie căutată fie de părțile implicate, fie de un arbitru. *Înțelegerea clasică a compromisului este întoarsă aici cu susul în jos.* Avem de-a face de fapt cu o perspectivă modernă privitoare la compromisul clasic. Conform înțelegerii moderne, încercarea de persuadare rațională este de la bun început suspectă în două privințe – e suspect să fii rațional, așa cum e suspect să încerci să convingi. Asumpția raționalității este suspectă pentru că presupune existența unei realități obiective și împărtășite, care poate fi descoperită dacă părțile sunt dispuse s-o facă. Persuasiunea este suspectă, dimpotrivă, tocmai pentru că pare să facă aluzie la o formă non-rațională de a câștiga o dispută.

Deci nu este de mirare că, atunci când vine vorba de propria soluție, Bellamy răstoarnă lucrurile încă o dată, numind

146. Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, ed. cit., p. 95.
147. *Ibid.*, p. 102.

„compromis echitabil" o practică care, conform descrierii lui, nu are nimic de-a face cu înțelegerea modernă a compromisului, dar se bazează substanțial pe sensul clasic: persuasiunea rațională de dragul unui bine comun. El se concentrează pe procesul de negociere, înțeles aici ca o formă de dezbatere rațională. Ca rezultat, ajunge să îmbrățișeze la final o formă ușor modificată de republicanism, în care părțile nu sunt în mod necesar indivizi, ci adesea grupuri cu valori și interese diferite, care se vor implica în politică cât vor putea de mult. (Nu mai trebuie să menționez că nu susține existența unei „sfere politice profesioniste" – o precondiție a compromisului modern, după cum am arătat mai devreme.) Încă o dată, lipsa conștientizării legăturii dintre reprezentarea politică și reprezentarea de sine se dovedește dăunătoare argumentului. Liberalismul lui „democratic" tinde să readucă democrația în chiar inima liberalismului. „Acest model al democrației se fundamentează pe noțiunea preliberală a unei constituții politice bazate pe separarea și diseminarea puterii, ca și pe amestecarea și punerea în echilibru a diferitelor clase sociale."[148] De fapt, după cum se poate vedea, se află mai aproape de Aristotel decât ar fi dispus să admită. „În chiar inima ei, concepția politicii are un atașament asumat pentru libertatea civică, ale cărei principii directoare sunt non-dominarea, acceptarea reciprocă și acomodarea cu valorile altuia."[149]

„Obținerea unui compromis echitabil presupune *o schimbare în caracterul politicii*, dar de o natură ușor diferită de cea care este orientată spre consens. Cere o trecere de la *un mod pur individualist și instrumental de înțelegere a politicii* la unul mai interactiv și bazat pe rezolvarea de probleme. Mai degrabă decât a vedea interesele și valorile altor oameni ca pe niște constrângeri și obstacole în drumul spre a obține ce vrem, cărora ar trebui să le facem doar concesii minimale, această abordare propune

---

148. *Ibid.*, p. 140.
149. *Ibid.*, p. 138.

soluții care să integreze diferitele chestiuni importante pentru părțile implicate."[150]

Ceea ce Bellamy nu pare să vadă, din lipsă de atenție față de genealogia conceptului, este faptul că, dacă ceea ce propune el poate fi numit compromis, atunci este un compromis în sensul clasic, în care *compromissores* nu erau meniți să obțină un consens, nici să negocieze între diferitele interese, ci să găsească soluția justă atât pentru cele două părți, cât și pentru întreg. La fel ca soluția lui Bellamy, viziunea clasică era practică, ghidată de o concepție asupra binelui comun.[151] În absența dialecticii între cele două foruri, trecerea de la o înțelegere individualistă a politicii la una mai pronunțat comunitară rămâne problematică, ca să nu spunem că este de-a dreptul utopică.

Frank R. Ankersmit a urmat calea opusă celei a lui Bellamy și, cu toate acestea, a ajuns exact în același punct, făcând, la rândul lui, eroarea obișnuită de a confunda versiunile clasică și modernă ale compromisului. Astfel, încearcă să iasă din încurcătură lăsând la o parte chestiunile etice în totalitate.[152] Dar, spre lauda sa, el vede legătura dintre compromis și reprezentarea politică mai limpede decât alți cercetători. Teoria sa a „reprezentării estetice", bazată pe o anumită interpretare a compromisului și pe distincția dintre sistemele politice anglo-americane și europene, tinde să facă „irelevante" chestiunile etice și normative.[153] Ankersmit critică ceea ce el numește „cele trei tradiții principale din filozofia contemporană – tradiția *liberală* (așa

---

150. *Ibid.*

151. *Ibid.*, p. 139.

152. În următoarele pagini, mă voi folosi de Frank Ankersmit, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1996; Frank Ankersmit, „Representational Democracy" (2002) și „Trust and Value" (2004), în Frank Ankersmit & Henk Te Velde (eds), *Trust: Cement of Democracy*, Peters, Leuven, Paris.

153. Ankersmit, *Aesthetic Politics*, ed. cit., p. 23.

cum apare la Rawls sau Dworkin), tradiția *republicanismului* (așa cum a fost ilustrată de John Pocock) și cea a *comunitarianismului* (așa cum a fost ilustrată de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor și Amitai Etzioni), arătând că toate sunt vulnerabile în fața aceluiași argument: pentru toate, individul reprezintă baza și fundamentul ordinii sociale; mai mult, nu este făcută nici o distincție clară între ordinea socială sau prepolitică și cea politică"[154].

Rupând barierele între social și politic, pe de o parte, și între etică și politic, pe de alta, „fiecare dintre aceste trei tradiții este, mai mult sau mai puțin, afectată (sau cel puțin vulnerabilă) la seducția totalitarismului, inerent celei mai mari părți a gândirii politice de dinaintea secolului al XIX-lea"[155]. Rezultatul paradoxal al individualizării extreme este „politizarea completă a relațiilor interumane". Cu toate acestea, „individul" nu este singura „victimă". Statul suferă, la rândul lui, pentru că distanța dintre sine și societatea civilă este abolită de asemenea, ducând la o fragmentare a centrului politic, la o dominare a discursului economic în raport cu cel politic și la o preeminență a birocrației.

Soluția lui Ankersmit este o răsucire a politicii dinspre etic spre estetic – un al treilea domeniu capabil să acopere prăpastia dintre fapte și valori, dintre *este* și *trebuie*. Numai o teorie estetică a reprezentării, argumentează el, poate da seama așa cum trebuie de „diferența dintre reprezentant și cel reprezentat, de absența identității dintre cei doi, care este la fel de inevitabilă în reprezentarea politică pe cât este de inevitabilă diferența dintre portretul făcut de pictor și persoana portretizată"[156]. Această reprezentare estetică recuperează ideea statului *ca întreg*, „în raport cu care conștiința politică a cetățeanului se articulează în primul rând sau chiar în mod exclusiv". Așa cum se prezintă

154. *Ibid.*, p. 7.
155. *Ibid.*
156. *Ibid.*, p. 28.

acum, statul democratic contemporan „a schimbat abordarea *top-down* (descendentă) cu abordarea *bottom-up* (ascendentă) a politicii și nu mai este interesat să obțină o coerență în politicile sale care exprimă sau sugerează o concepție a întregului“[157].

Surprinzător sau nu, după o astfel de critică, Ankersmit optează el însuși pentru o teorie de tip *bottom-up*, de jos în sus, centrată încă o dată pe individ. Admite și el „opinia curentă că numai indivizii pot fi reprezentați, și nu abstracțiuni precum „Rațiunea“ (Guizot) sau „adevărul transcendent“ (Voegelin) sau, ca să dau câteva exemple mai prozaice, „manifestele de partid, interesele sau idealurile politice“[158]. Prin urmare, narațiunea sa istorică, menită să sprijine teoria, rămâne în mod egal expusă criticilor. Totuși, după cum va deveni clar în următoarele capitole, câteva dintre intuițiile lui cu privire la legăturile inerente dintre compromis, reprezentare și o anumită înțelegere a relației dintre societatea civilă și politică rămân valoroase.

Pentru Ankersmit, „adevărata“ democrație reprezentativă nu a apărut în Anglia, așa cum pretinde ortodoxia academică, ci mai degrabă în atmosfera romantică a Europei postnapoleoniene. Numai atunci a fost abandonat consensul ca soluție viabilă între facțiuni aflate în competiție (după cum a observat și John Rawls, printre alții), iar democrația politică a devenit „sistemul politic cel mai potrivit pentru atingerea compromisului“. Numai atunci a putut „ideea unui compromis în privința principiilor politice, o anumită *neprincipialitate principială*, să înflorească“[159].

Motivul pentru aceasta poate fi găsit în diferitele relații între stat și societatea civilă de-a lungul Canalului și, mai târziu, peste Atlantic. „Nici în Anglia, nici în Statele Unite oamenii *nu s-au contrazis* cu privire la cine anume ar trebui să controleze statul;

157. Ankersmit, „Trust and Value“, în *op. cit.*, p. 46; sublinierea mea.
158. Ankersmit, *Aesthetic Politics*, ed. cit., p. 25.
159. Ankersmit, „Representational Democracy“, în *op. cit.*, p. 27.

dimpotrivă, au colaborat pentru a menține puterea executivă între anumite limite acceptabile."[160] Prin urmare, logica democrației anglo-americane diferă profund de cea a democrațiilor continentale. „Democrația anglo-saxonă este monarhică într-o manieră atât de monistă, încât, dacă ar avea de-a face cu un număr mare de partide de mici dimensiuni (nici unul dintre ele apropiindu-se de majoritate), așa cum se întâmplă în democrațiile continentale, rezultatul ar fi fost la fel de contradictoriu ca și existența unui monarh absolut care vrea lucruri contradictorii în același timp, fără a se putea decide între ele."[161] Paradoxal, argumentează Ankersmit, prin faptul că începe prin stipularea unei opoziții ferme între societatea civilă și stat ca întreg, sistemul reprezentativ britanic evoluează prin diminuarea distanței dintre cele două, reducând politica la o simplă administrare, în care „consensul conservator" stă în contrast cu „compromisul creator", tipic democrațiilor fragmentate de pe continent.

Deși câteva dintre intuițiile lui Ankersmit privind compromisul, reprezentarea și relația dintre societatea civilă și politică sunt fascinante și merită atenție, teoria lui suferă de neajunsuri fatale atunci când este confruntată cu realitatea istorică. După cum demonstrează trecerea în revistă a unui mare număr de surse din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, atitudinea privind compromisul de-a lungul Canalului Mânecii pur și simplu contrazice descrierea lui: după cum voi arăta în următorul capitol, compromisul a fost prețuit cel mai mult exact în lumea anglo-americană și, invers, numeroși gânditori continentali (dar și politicieni) s-au străduit să evite dificultățile aferente necesității compromisului.

---

160. *Ibid.*, p. 29.
161. *Ibid.*

COMPROMISUL CA TRĂSĂTURĂ NAȚIONALĂ?

„Orice sistem politic este caracterizat de o atitudine prevalentă în raport cu principalele concepte politice. Suma acestor atitudini prevalente poate fi văzută ca fiind caracterul politic național al acestor sisteme. Un astfel de concept fundamental este compromisul. Se poate aduce argumentul că fiecare sistem politic poate fi clasificat de cei care îl studiază pornind de la atitudinea prevalentă față de compromis."[162]

Dacă e să luăm în serios observația lui Martin Rintala, dezinteresul general al experților în științe politice cu privire la utilizarea pozitivă a compromisului în lumea anglo-americană, prin contrast cu restul lumii, apare ca o ciudățenie. După cum observă Peter B. Knupfer: „A devenit un truism printre filozofii politici, istorici sau observatorii informali ai istoriei politice americane că putem vorbi despre compromis ca despre o emblemă a politicii liberale."[163] Puținii autori, la care am făcut aluzie mai devreme, care au observat că „o astfel de concepție pozitivă a compromisului este departe de a fi universală" au fost mai degrabă interesați de implicațiile pentru viața politică decât de aflarea rădăcinilor unei astfel de concepții.[164] Chiar și Rintala, după ce face o astfel de afirmație curajoasă, își concentrează atenția exclusiv asupra „atitudinilor în mare parte divergente prevalente în politica britanică și germană"[165].

El îl citează, pe lângă alte figuri proeminente ale politicii englezești, pe „distinsul teoretician politic britanic Sir Ernest Baker", care a argumentat că „într-un compromis toate ideile

---

162. Marvin Rintala, „The Two Faces of Compromise", în *Western Political Quarterly*, 22, nr. 2, 1969, p. 326. De aici înainte mă voi referi la acest articol prin abrevierea TF.

163. Knupfer, „The Rhetoric of Conciliation", în *op. cit.*, p. 315.

164. TF, p. 327.

165. *Ibid.*, p. 326.

pot fi reconciliate"[166], doar pentru a observa că „are o concepție despre compromis care este tipic britanică, reprezentând o gamă largă de viziuni politice"[167]. Astfel nu este de mirare dacă, „în politica britanică, compromisul este o virtute impusă *domnilor și celorlalte persoane cumsecade*", în timp ce, „în politica germană, compromisul este slăbiciunea celor șovăitori din punct de vedere moral" și „cel mai mare dintre toate păcatele".[168]

„Virtualmente, pentru toți politicienii britanici este un adevăr de la sine înțeles că «dorința de a face compromisuri este nu doar de dorit, ci, de asemenea, esențială pentru funcționarea instituțiilor libere»[169]. Prin contrast, este cea mai convingătoare dovadă pentru un conducător politic german să refuze orice compromis cu forțele răului care se manifestă în jurul lui. Un britanic care a studiat *The Essentials of Parlamentary Democracy*, de R. Bassets, susține despre compromis că acesta, «departe de a fi sursa nemuririi politice, este, din punct de vedere democratic, una dintre virtuțile ei cardinale». În discuția politică germană, există puține referințe la lucrurile bune pe care le poate aduce compromisul; în schimb, relele pe care le produce *Kuhhandel* (care înseamnă literal «comerț cu vite» sau «târguială reciprocă», dacă ne referim la manifestările americane) sunt subliniate constant."[170]

George Armstrong Kelly face o observație care o susține pe cea a lui Rintala, dar, din păcate, se oprește înainte de a identifica originile unei astfel de discrepanțe, concentrându-se mai degrabă asupra unor chestiuni cum ar fi dacă Hegel a fost sau nu un susținător al compromisului. În mod nesurprinzător,

---

166. Ernest Baker, *Reflections on Government*, Oxford University Press, New York, 1958, citat în TF, p. 326.

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*, p. 327, sublinierea mea.

169. Citatul este din Henry Fairlie, „The Lives of the Politicians: Ordinary and Extraordinary", în *Encounter*, 29, 1967, p. 22.

170. TF, p. 328.

ajunge la concluzia că „nu există nici o urmă de compromis în procedurile dialecticii hegeliene“[171]. „În lexicul anglo-american, «compromisul» este practic un termen mult mai pozitiv decât ar fi putut fi vreodată la Hegel sau la oricare alt gânditor marcat de metafizica raționalistă sau de spiritul de sistem.“[172] Numai în discursul anglo-saxon, „compromisul ajunge să fie aproape o virtute“[173].

„«Compromisul» în sensul în care folosim noi termenul este greu de tradus în germană. Printre termenii posibili putem enumera *Ubereinkunft*, care înseamnă, la bază, «înțelegere» sau «acord»; *Vertrag*, care înseamnă de fapt «contract»; *Mithilfe*, care se traduce de obicei prin «cooperare» voluntară; *Mitbestimmung*, care înseamnă «codeterminare», și *Kompromiss*, un cuvânt de împrumut care înseamnă de obicei «starea de a fi compromis». *Vermittlung* înseamnă «mediere».“[174]

După cum spune Rintala, există „o dihotomie fundamentală“ între englezi și germani, care decurge din „concepții diferite față de politică“[175]. Paragraful merită citat pentru că relevă o distanță mai mare în înțelegere decât suntem în mod normal dispuși să acceptăm, și anume aceea dintre *guvernabilitate* și *reprezentativitate*, care stă la baza disputei dintre partizanii unui sistem majoritar și susținătorii unui sistem bazat pe reprezentarea proporțională – o chestiune aprig disputată în câmpul politicii comparative, ale cărei legături cu diferitele semnificații ale noțiunii de compromis vor fi discutate mai târziu.[176]

„Pentru britanici, scopul principal al politicii este acela de a ajunge la un anumit numitor comun și de a acționa împreună;

---

171. Kelly, „Mediation versus Compromise in Hegel“, în *op. cit.*, p. 93.
172. *Ibid.*, p. 89.
173. *Ibid.*, p. 91.
174. *Ibid.*, p. 101.
175. TF, pp. 327, 329.
176. Vezi, de exemplu, Pippa Norris, *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

cu alte cuvinte, a lua o decizie, a guverna. Pe de altă parte, pentru un german, scopul principal al politicii este acela de a reprezenta diferite grupuri din societate, ale căror interese sunt văzute ca incompatibile."[177]

Pentru cititorul familiarizat deja cu semnificația modernă a compromisului, faptul că Rintala îl vede și îl susține ca fiind singura alternativă la violență ar trebui să nu mai constituie deja o surpriză. Pentru el, „politica violenței este singura alternativă la cea a compromisului"[178]. Hitler („viziunile despre lume nu admit compromisul") și Nietzsche („compromisul este mediocritate, deși va fi numit de obicei moderație") sunt folosiți ca exemple pentru a susține că, „în cele din urmă, concepțiile diferite ale britanicilor și germanilor despre compromis se fundează pe asumpții contradictorii privind natura umană". „Concepția pozitivă asupra compromisului se bazează pe asumpția *egalității* dintre oameni. Respingerea compromisului se bazează pe asumpția contrară, și anume că opiniile oamenilor *nu sunt toate de aceeași valoare*. Cei care cred în compromis cred că fiecare are ceva valoros de oferit și că oamenii sunt cu toții failibili, pe când aceia care resping compromisul cred că numai un grup, cum ar fi o națiune sau o anumită clasă socială, sau chiar numai un anumit individ are ceva prețios de oferit și că acest grup sau acest individ este infailibil. Atitudinea din urmă a fost exemplificată apoi de Adolf Hitler în *Mein Kampf*."[179]

Articolul lui Rintala surprinde foarte bine presupozițiile moderne și lipsite de compromis, am putea spune, cu privire la compromis, ca rezultat al tensiunii dintre o egalitate abstractă și o inegalitate cât se poate de reală privitoare la aptitudini și, prin urmare, la competențe. Renumitul teoretician arab Tarek Heggy nu merge atât de departe ca predecesorii săi, deși are și

177. TF, p. 329.
178. *Ibid.*
179. *Ibid.*, p. 331.

el aceeași abordare realistă a compromisului, privit în multitudinea manifestărilor sale peste tot în lume. Astfel, constată că, la începutul secolului XXI, există o diferență între felul în care este privit compromisul în lumea anglo-saxonă și ceea ce se întâmplă în restul lumii, observând, de asemenea, că în lumea arabă se simte nevoia profundă ca acest termen să existe.

„Acum câțiva ani, am descoperit că nu există nici un echivalent, clasic sau colocvial, în limba arabă pentru termenul englez [sic!] «compromis», care este tradus mult mai des printr-o expresie formată din două cuvinte și care înseamnă literal «soluție de mijloc». Am parcurs toate dicționarele și lexicoanele care mi-au picat în mână într-o încercare sterilă de a găsi un echivalent arab pentru acest termen englezesc comun, care există, cu mici variații în felul în care este scris, în toate limbile europene, fie că sunt de familie latină, germanică, elenică sau slavă."[180]

Din moment ce „limba nu este numai un mod de comunicare, ci și depozitara moștenirii culturale a unei societăți, care reflectă nu doar felul în care aceasta gândește, ci și felul în care se raportează la oameni și la lucruri, precum și curentele culturale care au modelat cultura respectivă", Heggy a înțeles, spre lauda lui, că a dat de „un fenomen cu implicații culturale" (și, prin urmare, politice, economice și sociale). Deplângând faptul că nu există un echivalent arab pentru „compromis", el observă de asemenea că popoarele latine folosesc termenul mai rar și cu o conotație diferită față de anglo-saxoni. Explicația, crede Heggy, se găsește în fenomene care s-au petrecut în secolul al XIX-lea, când succesul pe scară largă al filozofiilor utilitariste și pragmatiste au ajutat la construcția unui anumit specific de a gândi.

180. Tarek Heggy, „The Culture of Compromise" (2002), în arabă: Thaqafet Al-Holoul Al-Wassat, *Al-Ahram*, tradus la http://www.mdeastweb.org/compromise.htm. Vezi și http://www.heggy.org.

„Una dintre cele mai substanțiale influențe ale gândirii reformatoare a secolului al XIX-lea a reprezentat-o filozoful britanic Jeremy Bentham (1748–1832), care credea că toate sistemele, legile, instituțiile și ideile ar trebui să se bazeze pe principiul utilității (utilitarismul). Statele Unite au produs, la rândul lor, doi filozofi renumiți, William James (1842–1910) și John Dewey (1859–1952), a căror operă reflectă ideile lui Bentham, însă cu modificări dictate de trecerea timpului și de desfășurarea evenimentelor, sub noua denumire de pragmatism. Noțiunea de compromis s-a extins în afara lumii anglo-saxone, în societăți aparținând unor tradiții culturale diferite."[181]

După părerea lui Heggy, istoria musulmană recentă „abundă de pierderi care ar fi putut fi evitate dacă noțiunea compromisului nu ar fi fost asociată insistent cu supunerea, retragerea, renunțarea, capitularea sau, în cuvintele unora dintre cei mai fermi oratori ai noștri, o formă de dependență de voința altora, pentru că, deși «scriptura islamică este perfect compatibilă cu o cultură caracterizată de compromis, istoria musulmană (în special partea ei arabă) a evoluat în spirit contrar compromisului»"[182]. Soluția, conform lui Heggy, cere „acțiune imediată": „Pentru început, o echipă de intelectuali cu o formație culturală bazată pe sinteza culturilor arabă, islamică, dar și a altor culturi umaniste ar trebui să se formeze și să creeze un act care să stabilească motive pentru adoptarea compromisului, să creeze programe educaționale pentru ca mințile tinerilor din Egipt să poată înțelege rațiunea de a exista a compromisului și să avanseze ideea compromisului văzut ca unul dintre cele mai importante produse ale naturii, vieții, civilizațiilor și culturilor."[183]

Fără a încerca să minimizez în vreun fel entuziasmul lui Heggy cu privire la compromis, poate nu ar fi rău, înainte să

181. *Ibid.*
182. *Ibid.*
183. *Ibid.*

întreprindem vreo „acțiune imediată", să cercetăm care sunt motivele pentru care compromisul a ajuns să semnifice lucruri atât de diferite în culturi diverse, pentru că explicația pe care el o avansează este, în mod evident, deficientă. Diferența majoră în privința utilizării compromisului de-a lungul Canalului era deja prezentă în secolul al XVI-lea și a devenit integral manifestă în secolul al XVII-lea.

Capitolele următoare se vor ocupa exact de această problemă și vor încerca să treacă dincolo de explicații vagi, precum aceea referitoare la „caracterul național".

3
Genealogia compromisului și capriciile ei

De la bun început, popoarele au învestit regii ca pe o cale de compromis pentru a evita confuzia care s-ar fi creat dacă în fiecare situație ar fi fost nevoie de părerea tuturor pentru a delibera și emite concluzii. — GUY COQUILLE (cca 1585)

Membrii Parlamentului fiind astfel hotărâți, s-au adresat imediat instituției, alcătuind căpitănia generală a tuturor forțelor din cele trei regate, iar apoi, conform contractului și compromisului cu Generalul, în zi de martie, au dizolvat Parlamentul cel Lung și mult hulit, dând hotărârea de a se stabili unul nou în data de 25 aprilie a anului ce-i urmează lui 1661. — JAMES HEATH (1662)

Este probabil mai mult decât o simplă coincidență faptul că sensul englez și cel francez al „compromisului" au început să se scindeze în secolul al XVI-lea, ajungând la o separare completă în decursul secolului al XVII-lea. Perioada a fost plină de provocări și de schimbări. Reforma, războaiele religioase, creșterea circulației ideilor datorită dezvoltării tiparului și a expedițiilor, precum și transformările economice majore au zdruncinat încrederea în ordinea medievală, în „marele lanț al ființei" care conecta ordinea mundană cu cea divină.[1] Poetul John Donne (1572–1631) a observat în a sa *Anatomie a lumii*:

---

1. Vezi Arthur Lovejoy, *Marele lanț al ființei*, Humanitas, București, 1997, tr.: Diana Dicu; Victor Harris, *All Coherence Gone*, University of Chicago Press, Chicago, 1949; W.H. Greenleaf, *Order, Empicirism, Politics*, Oxford University Press, London, 1964, sau, mai recent, Daniel Engster, *Divine Sovereignity: The Originis of Modern State Power*, Northern Illinois University Press, Dekalb, Ill., 2001.

Totul s-a sfărâmat, orice coerență a dispărut.
Totul doar semn e, totul doar relație:
Prinții, supușii, tații, fiii, uitați sunt cu toții
Pentru că orișicine crede că pe lume un phoenix e,
Și altul precum el de-a pururi nu e.[2]

A fost nevoie de noi paradigme pentru raportarea la această perioadă de schimbări profunde și la mai multe niveluri, și variate soluții au fost propuse pentru a face față acestor provocări.[3] La începutul secolului al XVII-lea, procesul de redefinire a individului și a relației acestuia cu politicul era în plină desfășurare. Acest proces va afecta nu numai reprezentarea politică, ci și autoreprezentarea, cu toate consecințele asupra compromisului pe care le implică. „Într-o perioadă atât de intensă din punct de vedere cultural cu privire la obligațiile atât din sfera personală, cât și din cea politică, a devenit clar pentru toată lumea că trebuia reconsiderată relația dintre individ și stat."[4] În această perioadă ne confruntăm cu o „criză generalizată a autorității"[5]. Totuși, după cum pare să indice acest clivaj în semnificația compromisului, criza autorității a fost abordată diferit

2. John Donne, *The Complete English Poems of John Donne*, J.M. Dent and Sons, London, 1985, p. 276 (n. a.). Traducerea mea (n. tr.).

3. Pentru o discuție detaliată privind criza socială, politică și economică a secolului al XVI-lea, vezi excelentul studiu al lui J.H.M. Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*, Ernest Benn Limited, London, 1975. Pentru o discuție despre această criză în lumea engleză, vezi Steve Pincus, *1688: The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven & London, 2009.

4. Victoria Kahn, *Wayward Contracts: The Crisis of Political Obligation in England, 1640–1674*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2004, p. 8.

5. Theodor R. Kabb, *The Struggle for Stability*, Oxford University Press, New York, 1975. Vezi și Trevor H. Aston, *Crisis in Europe 1560–1600*, Anchor Books, Garden City, N.Y., 1967.

pe cele două maluri ale Canalului Mânecii, cu consecințe dintre cele mai durabile. Regândirea politicii a mers mână în mână cu noua înțelegere a sinelui și, cum compromisul era un concept aflat deja la jumătatea drumului dintre politică și moralitate, a reflectat convingător aceste schimbări.

Cei mai mulți autori tratează schimbările de la începutul modernității dintr-o perspectivă paneuropeană, în care diferențele dintre, să spunem, Anglia și Franța, Franța și Spania sau Spania și Italia nu sunt decât imperfecțiuni în comunicare produse de distanță sau de particularități religioase, filozofice sau politice. Cum aceste imperfecțiuni sunt menite să dispară pe termen lung, putem vorbi fără nici o teamă despre *Fundamentele gândirii politice moderne*, *Contexte ale conștiinței în Europa modernă timpurie, 1500–1700*, *Limbajele teoriei politice în Europa modernă timpurie*, *Individul în teoria și practica politică* sau despre *Gândirea politică europeană, 1450–1700: Religie, lege, filozofie*, fără să mai acordăm foarte multă atenție nuanțelor.[6]

Este ușor să vedem motivele unor astfel de abordări „holistice". În vremea modernității timpurii (o perioadă tot mai greu de circumscris în lumina noilor cercetări), intelectualii europeni s-au străduit (așa cum fac și astăzi) să depășească parohialismul evident la nivel social și politic și să abordeze diferitele provocări dintr-o perspectivă holistică. Conceptul de națiune se construia

---

6. Vezi Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; Annabell Brett, James Tully, Holy Mailton-Bleakley (eds), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Harald E. Braun & Edward Wallace (eds), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500–1700*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 1987; Janet Coleman (ed.), *The Individual in Political Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford, 1996; Howell L. Lloyd, Glenn Burgess & Simon Hodson (eds), *European Political Thought, 1450–1700: Religion, Law and Philosophy*, Yale University Press, New Haven & London, 2007. Evident, lista este mult mai lungă.

încă în timp ce granițele erau modificate constant. Chiar și înainte de inventarea tiparului, schimburile intelectuale nu s-au oprit din pricina barierelor lingvistice, ca să nu mai vorbim de granițele provizorii. Traduceri se făceau tot mai des. Universitățile erau demne de numele lor (pe la 1500 existau deja 72 de universități, iar pe la 1650, numărul era mai mult decât dublu) și cei mai mulți intelectuali ai acelor vremuri vorbeau fluent cel puțin trei limbi europene.[7] Mișcările de studenți „scoteau țările de la marginea Europei din izolare și le făceau parte din procesul de dezvoltare a întregii Europe“[8]. Acești călători se simțeau în Europa mai mult sau mai puțin acasă, indiferent de decorurile pe care le întâlneau, și priveau diferențele mai degrabă ca pe niște curiozități. Se simțeau membri ai aceleiași „republici a literelor“[9].

Cu toate acestea, susțin că discrepanța îndelungată și izbitoare dintre utilizarea noțiunii compromisului pe cele două maluri ale Canalului sugerează că aceste istorii divergente merită studiate de sine stătător. În loc să presupunem, așa cum s-a făcut de obicei, că toate au reprezentat variații ale acelorași modificări structurale care au dus, în întreaga Europă, la o turnură spre „modernitate“ sub diferite chipuri, să punem deocamdată în paranteze această perspectivă liniară, evolutivă.[10] Nu tăgăduiesc importanța abordării acestor istorii într-un context mai

---

7. Pentru o descriere detaliată a contextului cultural în acea perioadă, vezi Lloyd, Burgess & Hodson, *European Political Thought*, ed. cit., pp. 9–54.

8. Hilde de Ridder Symoens (ed.), „Mobility“, în *A History of the University in Europe*, vol. 2: *Universities in Early Modern Europe, 1500–1800*, Cambridge Universisty Press, Cambridge, 2003, p. 444.

9. Lloyd, Burgess & Hodson, *European Political Thought*, ed. cit., p. 27.

10. Pentru o discuție despre „modernitate“ și „a fi modern“, înțelese ca tipar general în întreaga Europă, vezi Pincus, *1688*, ed. cit., în special introducerea, pp. 8–9.

larg, care ar nega realitățile istorice și s-ar autoizola într-un parohialism impus. Atrag doar atenția cu privire la presupusa existență a unei „republici a literelor" omogenă, care să ne permită să vorbim în siguranță despre „gândirea politică modernă" ca despre un întreg, și sugerez că ar trebui să ne concentrăm asupra unor linii evolutive diferite. Până la urmă, vocabulare și discursuri diferite pot coexista, și chiar se întâmplă asta, iar succesul de moment al unuia nu împiedică nici validitatea, nici persistența altuia.[11] Voi împinge argumentul ceva mai departe: nu numai că astfel de discursuri paralele pot coexista, dar, în locuri diferite, unele se pot dovedi mai de succes decât altele. La fel ca evoluția omenirii, evoluția ideilor este departe de a urma o linie dreaptă.

Perioada la care mă refer, care se întinde din a doua jumătate a secolului al XVI-lea și ajunge la finalul secolului al XVII-lea, este un foarte bun exemplu de discursuri îngemănate. Pentru o vreme, pe ambele maluri ale Canalului, argumentele constituționaliste au coexistat cu dezvoltarea gândirii absolutiste, care, la rândul ei, a coexistat cu argumentele contractualiste – pentru a numi doar cele mai populare tipuri de discurs. La final, unele s-au dovedit mai convingătoare decât celelalte și au predominat. Scopul acestui capitol este să demonstreze că, vreme de un secol, Franța și Anglia au avut tipuri diferite de discursuri „câștigătoare", pentru că puncte de vedere fundamental diferite s-au impus asupra imaginarului colectiv. Acesta nu a fost un accident. Voi argumenta că, din pricina a tot felul de motive istorice diferite, două forme distincte de individualism au evoluat pe cele două maluri ale Canalului. Scopul acestui capitol este acela

11. Vezi, printre alte opere ale acestor autori, J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, și Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

de a face o schiță preliminară a evoluției liniilor diferite de gândire, pentru a putea marca exact punctul lor de divergență.

Prima parte va analiza rădăcinile clasice ale compromisului, așa cum au fost folosite în Evul Mediu atât în formă religioasă, cât și seculară. Aici vom găsi una dintre primele conexiuni între sensurile diferite ale compromisului, înțeles drept contract, autoritate și reprezentare. Felul în care francezii au devenit tot mai suspicioși în privința compromisului în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este prezentat printr-o sumedenie de exemple, după care mă voi referi și la cazul britanic, acoperind aceeași perioadă. Iar aici vom întâlni discrepanțe izbitoare. Faptul că termenul „compromis“, un termen mai degrabă comun, a putut fi folosit cu sensuri atât de diferite într-o perioadă de profunde transformări culturale ne arată că avem de-a face cu mai mult decât se poate vedea cu ochiul liber. Dacă francezii erau constant îngrijorați cu privire la compromis (vorbind despre conștiință, virtute, onoare ș.a.m.d.), în timp ce britanicii îl priveau ca pe o cale perfect validă de rezolvare a conflictelor și ca pe o virtute în sine, explicația stă în apariția a două tipuri de individualism. Capitolul următor va analiza pe larg această ipoteză.

COMPROMISSUM CA *ARBITRATIO*

Întrucât este un termen latin, *compromissum* are și un sens paralegal care vine direct din jurisprudența romană și a reținut mare parte din sensul său original[12]: *Com-promissum*, a face o promisiune împreună, cum ar fi aceea de a se supune unui arbitru neutru (*com* = împreună + *promittere* = a promite) – și nimic mai mult.[13] Era o variantă la care se apela în ultimă instanță,

12. Termenul este *compromissum*, forma neutră a lui *compromissus*, participiul trecut al lui *compromittere*.

13. Vezi Robert K. Barnhardt (ed.), *The Barnhart Dictionary of Etymology*, 1988.

ori de câte ori era imposibil de găsit o soluție reciproc acceptabilă între două părți care se confruntau în mod clasic, adică pe calea dialogului informat și al persuasiunii raționale. Cu alte cuvinte, *compromissum* era acceptat în legislația romană cu sensul de contract verbal sau promisiune (*stipulatio*) de a respecta decizia unui arbitru (*compromissarius* sau *compromissor*) acceptat de ambele părți.

Arbitrul era *arbiter ex compromisso*, iar acceptul său de a acționa în consecință era numit *receptum arbitrii*. „Pentru a realiza *compromissum*, părțile trebuiau să numească arbitrul (*in aliquem arbitrum*), să-i confere puterea *deplină și nerestricționată* în vreun fel de a soluționa disputa și trebuiau să precizeze în ce chestiune aveau nevoie de arbitraj. Decizia arbitrului nu putea fi pusă în vreun fel sub semnul întrebării."[14] *Compromissarius* avea mai multe drepturi decât un *judex* formal (judecător, legislator), întrucât i se permitea să ia în considerare, după bunul-plac, orice lege sau codex existente în acel moment.[15] Conform acestui sens, autoritatea arbitrului era deja prezentă la momentul realizării compromisului și nu a fost instituită prin numirea sau alegerea acestuia. Oricât de straniu ar suna asta azi, autoritatea era *identificată*, și nu *creată*. Ambele părți admiteau un *compromissarius* pentru că ambele recunoșteau autoritatea lui strict în această chestiune.

Înțeles astfel, *compromissus* nu era utilizat în context politic, ci juridic, iar rolul lui era acela „de a muta disputa în afara jurisdicției obișnuite a curților"[16]. *Paulus 2 ad edictum: Compromissum*

---

14. Reinhard Zimmerman, *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 526, sublinierile mele.

15. John H. Pryor, *Business Contracts of Medieval Provence: Selected Notulae from the Cartulary of Giraud Amalric of Marseille: 1248*, Universa, Wetteren, 1981, pp. 286–287.

16. Peter Stein, „Review of Ricerche in Tema di «Compromissum» by Mario Talamanca", în *Journal of Roman Studies*, 51, 1961, părțile 1 și 2, p. 247.

ad similitudinem iudiciorum redigitur et ad finiendas lites pertinet – „Un compromis este similar unei hotărâri a curții și stabilește sfârșitul unei dispute". Putem vorbi în esență de un sistem privat de justiție, recunoscut ca atare de părțile implicate. Este important acest punct pentru că, doar câteva secole mai târziu, în Franța se va presupune că evitarea sistemului juridic oficial presupune o conștiință vinovată dinspre părțile implicate. Prima ediție a *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694) notează că „nu vor fi supuse compromisului decât chestiunile dubioase". Însă evitarea curților nu presupunea o lipsă a regulilor – dimpotrivă:

„Atunci când părțile aveau o problemă de rezolvat și conveneau să prezinte chestiunea unui arbitru, referința fiind numită Compromissum, iar cineva a acceptat poziția de arbitru (*arbitrium receperit*), *pretorul îl va obliga să pronunțe o sentință, cu excepția situației în care ar fi avut vreo scuză legală*. Pretorul putea obliga o persoană de orice rang, chiar și un Consularis, să pronunțe o sentință, odată acceptată poziția de arbitru. El n-ar fi putut obliga însă pe cineva care deținea un Magistratus sau Potestas, cum ar fi un consul sau pretor, pentru că nu avea autoritate asupra lor. Părțile erau obligate să se supună deciziei arbitrului; iar dacă vreuna dintre părți ar fi refuzat să respecte hotărârea, cealaltă dispunea de *poenae petitio*, dacă *poenae* erau convenite în privința compromisului; iar dacă nu exista o *poena*, atunci avea *Incert actio*."[17]

Pentru a da forță compromisului, pentru a-l face „legal", „înțelegerea era întotdeauna acompaniată de stipulări penale (*poena*) prin care fiecare parte se obliga să plătească o despăgubire dacă înțelegerea era încălcată"[18]. Întrebarea dacă aceste

---

17. George Long, „Recepta", în William Smith (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray, London, 1875. Vezi și Derek Roebuck & Bruno de Loynes de Fumichon, *Arbitration, the Roman Way*, HOLO Books, Oxford, 2004.

18. Stein, „Review of Ricerche...", în *op. cit.*, p. 247.

recompense financiare constituiau o parte esențială din *compromissum* sau dacă „stipularea lor era mai degrabă un accesoriu al convenție", deși, fără ele, convenția nu era „validă", este încă o chestiune disputată între istoricii jurisprudenței romane, dar pe noi ne privește foarte puțin.[19] Egalitatea părților implicate era presupusă și responsabilă, măcar parțial, de imposibilitatea de a ajunge la o înțelegere. Tocmai pentru că părțile erau egale, nici una nu avea vreo preeminență în a stabili ce anume era just sau injust.

Jean Bodin a abordat chestiunea egalității în compromis în legătură cu problema suveranității, în faimoasa sa carte *Les six livres de la république*, publicată în 1576. În cartea I, capitolul 7, atunci când sunt discutate distincțiile semantice corecte pentru termeni precum subiect, cetățean, *protégé* sau suveran, se subliniază că un prinț suveran, chiar dacă se așază sub autoritatea arbitrajului altuia (printr-o alianță), nu-și va pierde prin aceasta suveranitatea.

„S-ar părea că, atunci când recunoaște ceva mai mare decât sine însuși, renunță la suveranitate. Eu susțin însă că rămâne de fapt suveran și nu devine în vreun caz supus. Această chestiune este lămurită printr-un pasaj din legea civilă, care este unică. Există mai multe versiuni ale ei, dar eu urmez originalul *Pandectelor* de la Florența, în care se spune că, în tratatele de alianță dintre prinții suverani, cei ce se pun sub protecția unuia mai mare ca ei nu devin prin aceasta supușii lui."[20]

Folosindu-se de exemplul confederaților elvețieni, alianța făcută de romani cu alte orașe ale Italiei și, în special din ligile Greciei antice, el insistă că, în ciuda inegalităților de mărime și putere, supunerea voluntară la arbitrajul unei alianțe pentru a decide controversele nu afectează egalitatea părților în ceea ce privește suveranitatea.

19. Vezi, de exemplu, diferitele argumente prezentate în *ibid.*, p. 248.
20. Jean Bodin, *Six Books of Commonwealth*, Basil Blackwell, Oxford, 1995, p. 24, tr.: M.J. Tooley.

Icy on peut dire, que toute la Greece n'estoit qu'une republique, veu la puissance des estats Amphictyoniques: et neantmoins c'estoyent toutes republiques separees, ne tenans rien les unes des autres, ni des etats Amphictyoniques, sinon *qu'ils eussent compromis*, comme les Princes ont accoustume *de compromettre, et choisir pour arbitres leur alliez* ce que n'avoyent pas faict les Lacedemoniens, ni le Phocenses: aussi les Phocenses pour faire entendre aux Amphicytyones, qu'ils n'avoyent point de puissance sur eux, ils aracherent, et casserent l'arrest des Ampchictyones, affiché aux colonnes du temple de Delphes.[21]

Merită remarcat faptul că prima traducere engleză din 1606, făcută de Richard Knolles, folosește „promisiune" în loc de „compromis", lucru care este revelator pentru felul în care termenii aceștia erau folosiți în mod interșanjabil.[22]

„S-ar putea obiecta aici că întreaga Grecie nu era cu totul altceva decât o comunitate, luând în considerare puterea amficționilor, și, cu toate acestea, existau comunități la fel de diverse precum orașele, neavând nimic unele cu altele sau cu starea amficționilor. Dar trebuiau *să-și promită* unele altora, așa cum prinții trebuiau *să-și promită* între ei și *să-și aleagă aliații dintre arbitri*: ceea ce n-au făcut nici lacedemonienii, nici focensienii n-au făcut și nici n-au putut fi forțați împotriva voinței lor. Focensienii le-au dat de înțeles amficționilor că nu au nici o putere asupra lor, au călcat în picioare și au rupt în bucăți decretele

21. Jean Bodin, *Les six livres de la republique*, manuscris publicat de ARTFL-Frantext, disponibil la http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?frantext0509.63, accesat pe 6 ianuarie, 2010; sublinierile mele.

22. Iată un exemplu care arată cât de atent trebuie luate în considerare textele acestea. Tooley, de exemplu, folosește în versiunea lui „Aristotel a ajuns la un compromis cu viziunile diferitor oameni", și „asta pare să supună unui compromis puterea suverană a prințului", deși cuvântul nu apare nici în original, nici în traducerea engleză din 1606. Acesta este un simplu exemplu printre altele.

lor, prinzându-le de coloanele templului din Delphi."[23] Prezumția egalității într-un compromis este, de asemenea, indicată explicit în dicționarele franțuzești: a face un compromis însemna *„s'égaler à quelqu'un"*, a te face egalul cuiva. Richelet (1680) și Furetière (1690) insistă că nu putem ajunge la un compromis cu un inferior: un lord n-ar trebui să ajungă la compromis cu un burghez, stăpânul n-ar trebui să facă compromisuri cu servitorii săi ș.a.m.d. Astfel, compromisul se baza pe trei asumpții: i) autoritatea *recunoscută* a arbitrului *de a reprezenta în mod egal* interesele celor două părți; ii) disponibilitatea de *a accepta riscurile* asociate cu judecata unei a treia părți; iii) *egalitatea fundamentală* a părților implicate în dispută.

Aceeași semnificație a rezolvării diferendelor prin intermediul unui arbitraj acceptat o putem regăsi în două documente din secolul al VI-lea d.Hr., scrise de data asta în greacă.[24] Imediat ce imperiul a început să se dezintegreze, *compromissum* a devenit o practică încă și mai valoroasă, pentru că implica o acceptare voită a autorității la un moment în care toate autoritățile erau puse sub semnul întrebării. Cam prin secolul al XIII-lea, în lumea complicată a bazinului mediteraneean, de exemplu, compromisul ajunsese să fie calea paralegală prin excelență, pentru că permitea evitarea taxelor juridice, dar și a întârzierilor.[25] Se poate remarca fără mari eforturi potențialul politic al compromisului pentru vremuri lipsite de prezența autorității centrale, cum este perioada medievală. Renașterea jurisprudenței în Evul Mediu superior a resuscitat cel puțin parțial această

23. Jean Bodin, *The Six Books of a Commonwealth – Written by I. Bodin, A famous Lawyer, and A Man of Great Experience în Matters of State. Out of the French and Latine Copies, done into English by Richard Knolles*, Harvard University Press, Cambridge, 1962 [1606], p. 79; sublinierile mele.

24. H. Haarurer, *S.M.E. Van Lith Corpus Papyrorum Raineri, Band VI, III*, Verlag Bruder Hollinek, Viena, 1978.

25. John H. Pryor, *Business Contracts of Medieval Provence*, ed. cit., 1981, p. 127.

autoritate și a eradicat (după cum par să arate compilatorii și glosatorii lucrării *Corpus juris Civilis*, aparținând școlii de la Pavia) diferența de sens între *compromissarius* înțeles ca *arbiter* și *judex*.[26] Și, cu toate acestea, *compromissarius* încă se bucura de un grad mai mare de libertate decât un judecător obișnuit și, prin urmare, de o autoritate sporită în ochii părților implicate.[27]

COMPROMISSUM CA *ELECTIO*

Părțile implicate într-o dispută rezolvată de *compromissarius* nu erau în mod necesar persoane fizice. Uneori erau persoane juridice, adică corporații. Conform legii romane (sau canonice), o corporație (sau un *universitas*) putea acționa legal ca o persoană privată, apărând atât drepturile indivizilor, cât și ale corporației ca atare. De fapt, cunoscuta abilitate de a desemna un reprezentant – fie că era vorba de *syndicus*, *actor*, *procurator* sau *compromissore* – presupunea, pentru o organizație, recunoașterea personalității ei legale.[28] Folosirea compromisului în legătură cu corporațiile, înțelese ca părți constituite legal, l-a legat mai strâns ca oricând de politică și a oferit o a doua semnificație a *compromissum*, și anume aceea a lui *electio*. De asemenea, arată ceva ce tindem să uităm – și anume faptul că orice alegere (*electio*) este, direct sau indirect, o cale de a rezolva o

---

26. Paul Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe*, Speculum Historiale, Cambridge, 1968 [1929], pp. 58–59.

27. Pentru argumentul lui Cicero că între „arbitru" și „judecător" este numai o chichiță juridică, „o simplă subtilitate a juriștilor", vezi William Hunter, *A Systematic and Historical Exposition of Roman Law in the Order of a Code: Embodying the Institutes of Gaius and the Institutes of Justinian*, William Maxwell and Son, London, 1880, pp. 795–796.

28. Pentru o excelentă discuție privind diferențele legale și practice dintre aceste tipuri de reprezentanți, vezi Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100–1322*, Princeton University Press, Princeton, 1964.

problemă. Avem alegeri pentru că ne trebuie arbitri ori de câte ori nu reușim să ajungem la o concluzie rezonabilă.

Această a doua semnificație a compromisului, deși uitată azi, era utilizată frecvent în Evul Mediu. Nu este adesea evident sau se ignoră cât de importante erau alegerile în această perioadă.[29] Toate funcțiile în cadrul Bisericii, de la papă în jos, erau eligibile, așa cum se întâmpla și în monarhiile timpurii și chiar mai târziu. De exemplu, în Bologna secolului al XIII-lea, nu mai puțin de 1800 de poziții oficiale erau ocupate prin alegeri. Cu toate astea, caracterul ubicuu al alegerilor nu trebuie interpretat în termenii vreunei tendințe către democrația modernă. De fapt, alegerile puteau fi văzute la acel moment mai degrabă ca niște modalități de selecție; ele ocupau o funcție radical diferită față de ceea ce se întâmplă azi.

Noi, modernii, avem tendința de a privi alegerile ca fiind metoda democratică prin excelență. Perspectiva noastră pune accentul, prin urmare, pe aflarea preferinței oamenilor, adică a „voinței“ lor. Odată ce aceasta este identificată și cuantificată drept „sumă a voințelor individuale“, calificările celor aleși sunt cel mult de o importanță secundară. Trebuie să înțelegem că în Evul Mediu concepția despre alegeri era complet diferită. *Metoda* alegerii era de importanță secundară – prin vot, numire, recomandare, susținere vocală sau compromis. Ceea ce conta în acest caz nu era atât *începutul* procesului, adică metoda de alegere, ci mai degrabă rezultatul final, care trebuia să corespundă perfect exigențelor postului, *telosului* său. Accentul nu se punea pe *voința alegătorilor*, nici măcar pe aceea a celui ales, ci pe satisfacerea *rațiunii intrinseci a postului care trebuia ocupat.*

---

29. Următoarele paragrafe se bazează în special pe M. Colomer și Ian MacLean, „Electing Popes: Approval Balloting and Qualified Majority rule“, în *Journal of Interdisciplinary History*, 29, nr. 1, 1998, pp. 1–2; Alexander Murray, „Review of (1992) Wahlen und Wahlen in Mittelalter, by Reinhard Schneider and Harald Zimmerman“, în *English Historical Review*, 107, nr. 425, 1992, pp. 956–958.

Putem spune că avem de-a face cu o perspectivă teleologică, de sus în jos, a procesului electoral. Astfel, *Trésor de la langue française* (1606) a lui Jean Nicot vorbește despre „alegere" ca despre procesul de selectare a celei mai bune soluții (*soluta optio eligendi*).

„Alegerea", scrie și Chapelain în 1623, „este bună atunci când este în acord cu un plan prealabil și este rea atunci când nu este; precum cineva care, dorind să construiască un palat, alege locul potrivit, uneltele și materialele potrivite și despre care putem spune că a avut tot timpul în minte scopul acțiunii sale, pentru care toate aceste instrumente sunt necesare".

Nici nu mai trebuie să menționăm că în rândul Bisericii Catolice orice alegere, începând cu papa, era menită să descopere voința lui Dumnezeu, întrucât El era *telosul* Bisericii. Înțeles în acest fel, procesul alegerii era ghidat de voința unanimă – „singura regulă care îi putea asigura pe participanți că decizia lor era corectă. De aici provine maxima *«vox populi, vox Dei»*".[30]

„Pentru oricine gândește în termeni religioși, *electio*, așa cum trebuie, nu poate fi făcută decât de Dumnezeu. Alegerea umană nu poate, în acest caz, decât să afle prin rugăciune ce a decis divinitatea. Acesta era motivul pentru care în Evul Mediu alegerile trebuiau să fie unanime: în *scissura mentium Deus non est*, cum ar spune Grigore cel Mare."[31]

În mod deloc surprinzător, se ajungea greu la consens, iar rezultatul era producerea frecventă a unor conflicte sau schisme. Actuala Biserică Catolică recunoaște existența a cel puțin 159 de papi din anul 32 d.Hr. până în 1122, dar diferite facțiuni recunosc cel puțin treizeci și unu de antipapi în această perioadă. „De la mijlocul secolului al IX-lea până la jumătatea secolului al X-lea, dintr-un număr total de douăzeci și șase de papi,

30. Colomer & MacLean, „Electing Popes", ed. cit. Conciliul de la Antiohia a interzis, în 341, obiceiul ca episcopii să-și aleagă succesorii.

31. Murray, *Wahlen and Wahlen*, ed. cit., p. 956

doisprezece au fost detronați, cinci au fost trimiși în exil, iar alți cinci au fost executați."[32] Lucrurile au început să se schimbe începând cu 1075, când *Dictatus Papae* a lui Grigore VII a impus supremația papalității în raport cu puterile politice seculare. Nemaiaflându-se sub control imperial, primatul papalității cerea inovare legislativă. Au fost aprobate patru legi canonice extinse și, după 1311, nu au mai fost adoptate legi canonice noi până în 1918.

În 1215, cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran a instituit trei căi pentru a obține acordul unanim în cazul apariției unor disensiuni în rândul electorilor: „aclamația", „scrutinul" și „*compromissum*". Această metodă a fost folosită chiar și mai devreme, însă conciliul a transformat-o formal într-o metodă oficială de a alege. Alegerile prin „aclamație" erau mai degrabă rare, deși se apropiau cel mai mult de ideea de „cvasiinspirație". Scrutinul sau „sustenabilitatea" (*idoneitas*) era menit să se determine, pe baza unui vot, care era cel mai potrivit candidat pentru o anumită funcție. „*Compromissum* semnifica delegarea sarcinii către o mică comisie atunci când sesiunile lungi și eșecurile repetate arătau că este puțin probabil să se ajungă la o înțelegere unanimă."[33] Trebuie să subliniez faptul că această „delegare a alegerii" nu presupunea și o delegare a autorității. După cum va deveni curând evident, în timp ce deliberarea era delegată, autoritatea continua să se transmită de la vârf către bază.

Îngrijorat de faptul ca *scrutinium* presupunea un număr fix de electori și că era ușor de fraudat, juristul englez Laurence din Sarmacote, scriind cu patru ani înainte de parlamentul din 1258 de la Oxford, o considera o procedură „plină de pericole"[34]. După părerea lui, preferabil este „*compromissum*":

32. Colomer & McLean, „Electing Popes", ed. cit., p. 5.
33. *Ibid.*, p. 6.
34. Ar fi poate interesant de notat că *The Oxford English Dictionary* menționează „alegerile prin compromis" și furnizează drept cea mai timpurie referință un citat din 1726.

„Lucrurile pot fi discutate până se ajunge la capăt. Folosirea în perioada medievală pe scară largă a *compromissum* este una dintre surprizele pe care le putem întâlni [...] în primul rând în legătură cu clerul de parohie [...]. Metodele de alegere de după 1200 arată cât de mic era rolul «colatorilor», incluzând aici și episcopii, și cât de important era rolul alegerilor, în special prin compromis. Unul sau mai mulți *compromissores* vor fi aleși pentru fiecare interes recunoscut și care trebuie reprezentat: aleși de *populus* sau *universitas parrochianorum*, de bogați și săraci, de bărbați și femei; în cazul altora, de către anumite puteri locale, cum ar fi o mănăstire sau un magnat secular. Numai când un astfel de compromis local – în sensul știut de noi – eșua, alegerea era transmisă mai sus în cadrul ierarhiei."

„Pentru fiecare interes recunoscut": specificarea este importantă pentru a arăta că accentul nu trebuie pus pe voința individuală, ci pe interesele comune ale fiecărui grup, *universitas parrochianorum*. Disputa dintre profesori și cancelar la Universitatea din Paris între 1210 și 1213 explică felul în care acest „nou" *compromissum* putea fi esențial pentru recunoașterea legală a *universitas*.

Disputa a început atunci când cancelarul a încercat să împiedice profesorii să aleagă un procurator *ad litem*, aparent din cauza faptului că universitatea nu avea încă un sigiliu și nu putea fi considerată o „persoană autentică". Totuși, papa Inocențiu III a acordat universității dreptul de a numi unul „*ad agendum et respondendum*". După o dispută îndelungată între Paris și cancelaria papală, problema a fost în cele din urmă rezolvată în Franța prin *compromissum*. Fiecare parte a delegat trei arbitri *ad compromissum* (plus procuratorul, dând universității un avantaj numeric de un om), iar termenii înțelegerii au fost ratificați de episcopul de Paris, care era atunci și judecător delegat. Doar prin compromis a devenit universitatea din Paris o *universitas*, o persoană legală în sens strict.[35] Prinții germani au

35. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, ed. cit., pp. 5–7.

adoptat de asemenea procedura pentru a alege „regele romanilor", și, chiar dacă numărul electorilor varia foarte mult, această procedură a Colegiului Electoral s-a impus cam în jurul secolului al XIII-lea. Dacă Biserica Catolică a împrumutat masiv din legea electorală romană, influența legală în direcția opusă a fost puternică de-a lungul Evului Mediu, când formule și principii ale politicii seculare au fost informate de experiența Bisericii.

Compromissum s-a dovedit cea mai de succes metodă dintre cele trei impuse de cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran. Între 1218 și 1316, de exemplu, când au avut loc alegerile pentru episcopul Scoției, alegerea „prin inspirație" (*per viam Spiritus Sancti*) a fost folosită doar de două ori (din motive evidente).[36] Numărul de alegeri prin *scrutinium*, adică prin majoritatea voturilor, l-a depășit pe acela al alegerilor prin inspirație doar cu puțin. Aceste cifre s-ar putea să-i surprindă pe alegătorii moderni, obișnuiți să considere asta drept cel mai democratic mod de alegere, dar nu și dacă se ia în considerare raționamentul din spatele alegerilor. Pentru *scrutinium*, trei membri demni de încredere erau selectați pentru a fi examinatori sau *scrutatores*, ca să adune voturile secrete ale fiecărui membru al unei părți implicate. Numerele obținute erau apoi comparate, și majoritatea voturilor îl desemna pe cel ales. Exista însă o mică „fisură" în acest model: majoritatea nu era pur și simplu numerică. Legea canonică stabilea că trebuie să fie *major et sanior pars*. Partea cu *sanior* era supusă interpretării și, prin urmare, ori de câte ori *pars major* nu coincidea cu *pars sanior*, alegerile puteau fi contestate. Deloc surprinzător, de-a lungul perioadei studiate de Dowden, alegerile prin *compromissum* au fost cele mai frecvente. Pentru a preveni o situație de egalitate, se luau precauții ca numărul de compromissari (sau *compromissores*) să fie impar,

36. Acest paragraf a fost documentat plecând de la J. Dowden, „The Appointment of Bishops in Scotland during the Medieval Period", în *Scottish Historical Review*, 7, nr. 25, 1909, pp. 1–20.

așa după cum era stipulat în *Regiam Majestatem* de Sir John Skene, cel mai influent tratat juridic medieval scoțian: „*debet autem compromitti in numerum imparem, quo numero Deus gaudet, scilicet in unum, aut in tres et sic de similibus* [„Compromisarii trebuie să fie în număr impar, ce număr va voi Domnul, adică fie unul, fie trei și tot așa și pentru celelalte“ – n. tr.].“[37]

În cazul lui *compromissum*, ca și al termenului secular *arbitratio*, *compromissum* înțeles ca *electio* trebuia folosit doar atunci când oamenii nu puteau ajunge la un acord, iar disputa nu era numai între două părți, ci și între facțiuni multiple. La fel, ca și în cazul arbitrajului, procedura depindea critic de autoritatea stabilită prealabil a *compromissores*.[38] Aveau înțelepciunea necesară pentru „a discuta chestiunile până la găsirea unei soluții“, adică până la găsirea unei soluții unanime. Oamenii din cadrul fiecărei facțiuni trebuie să cadă de acord asupra celui mai demn de încredere membru care să reprezinte grupul. Un om nu era considerat demn de încredere pentru că a fost numit *compromissarius*; mai degrabă ajungea unul dintre *compromissores* pentru că era considerat demn de încredere.[39] Acest lucru devine evident dacă privim două precauții: în primul rând, un *compromissarius* trebuie ales prin vot unanim; în al doilea

37. Citat în *ibid.*, p. 15. Vezi și Peter Stein, „The Source of the Romano-Cannonical Part of Regiam Majestatem“, în *Scottish Historical Review*, 48, nr. 146, 1969, pp. 107–123.

38. *The Oxford English Dictionary* notează, folosind o sursă din secolul al XVIII-lea, că, înțeles ca o metodă pentru a alege, compromisul „în chestiuni care privesc beneficiile… semnifică un act pe care cei ce *au dreptul de a alege* îl *transferă* către una sau mai multe persoane, alegând astfel pe cineva *capabil să aibă această atribuție*“, 1727–1751, CHAMBERS Cycl. Compromise, citat în *The Oxford English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1933, p. 746, sublinierile mele.

39. Distincția dintre reprezentare și autoritate este discutată pe larg în Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Los Angeles, 1967, pp. 38–59.

rând, dacă grupul nu găsea pe nimeni atât de demn de încredere încât să obțină unanimitatea de voturi, puteau selecta pe cineva din afara grupului.[40]

În nici unul dintre cazuri nu se pune problema ca indivizii să fie reprezentați de *compromissores*. În *arbitratio*, după cum am văzut, ei reprezentau justiția obiectivă sau, cel mult, interesele ambelor părți. În *electio*, reprezentau grupuri, *universitates* sau interesele acestor *universitates*. Aceste precizări sunt importante pentru că ne ajută să înțelegem cum au putut apărea conotațiile negative. Dacă pe la sfârșitul secolului al XVI-lea, francezii erau deja *méfiants* cu privire la compromis, putem presupune că una sau mai multe dintre condițiile unui compromis (cum ar fi autoritatea recunoscută a arbitrului, dorința de a accepta riscul unui arbitraj sau egalitatea părților implicate) nu mai puteau fi întâlnite în circumstanțe normale.

MEFIENȚA FRANCEZĂ FAȚĂ DE COMPROMIS

Sensul clasic al compromisului a trecut în limba franceză sub forma lui *compromis* în jurul secolului al XIV-lea. Cea mai veche utilizare a termenului pe care am reușit s-o găsesc datează din 1402 și a fost folosită de Christine de Pizan (cca 1364–1431) într-un context politic: „*Et dessus vous en font en compromis / Les parties d'un débat playdoye*“[41] („Iar deasupra voastră se află în compromis / Părțile ce-și susțin cauza într-o dispută“). În acest poem, prima femeie care a fost „poet profesionist“, după cum este îndeobște cunoscută, îl pune pe regele Franței să fie

40. Pentru mai multe detalii, vezi Dowden, „The Appointment of Bishops“, în *op. cit.*

41. Christine de Pizan, *Le livre du chemin de long estude*, Andrea Tarnowski (ed.), *Le Livre de Poche Lettres gothiques*, Librairie Générale Française, citat în The Project for American and French Research on the Treasury of the French Language (ARTFL), disponibil la http://humanities.uchicago.edu/orgs/ARTFL/.

arbitru al forțelor care stăpânesc întreg universul, Noblețea, Cavalerismul, Bogăția și Înțelepciunea, și care dezbat în ceruri cu privire la calitățile prințului ideal. Nu avem aici vreo surpriză. Accentul este pus pe înțelepciunea arbitrului – *la sagesse* este și va continua să fie încă mult timp virtutea teoretică centrală a vieții politice. Pentru Christine de Pizan, ca și pentru alți autori ai acelei epoci, politica este inseparabilă de înțelepciune, adică de filozofie. Într-un alt poem, *L'Avision Christine*, face legătura dintre filozofie și politică încă și mai clară, spunându-i Doamnei Filozofie: „*Tu es politique, car tu aprens a bien vivre*“[42] („Tu ești politică, fiindcă ne înveți a trăi bine“). Prințul ideal poate servi drept un *compromissarius* între Noblețe, Cavalerism, Bogăție și Înțelepciune, pentru că are toate aceste calități, dar, în primul rând, pentru că este înțelept. Înțelepciunea, și nu noblețea, cavalerismul sau bogăția (care sunt mai degrabă efecte ale înțelepciunii), asigură autoritatea arbitrului.

Acest sens al compromisului văzut ca arbitraj a rămas în vigoare pe tot parcursul secolului al XVI-lea. Chiar și în 1606, Nicot (*Trésor de la langue française*) oferă pentru *compromis* sensul clasic de înțelegere mediată de un arbitru (*accorder de quelque arbitre*). Însă, pe la 1566, Louis des Masures (1523?–1574) își exprima îngrijorarea cu privire la compromiterea credinței cuiva (*la foy compromise*) în lucrarea sa *David fugitif*. Am văzut deja că, în 1576, Jean Bodin privea compromisul drept o modalitate acceptabilă, deși nu ideală, pentru rezolvarea disputelor între suverani egali. Pe la 1585, Guy Coquille, un constituționalist, menționează, la rândul lui, compromisul ca pe o soluție nu chiar ideală. El argumentează că regii sunt numiți de popor în încercarea de a evita confuzia care s-ar crea dacă toată lumea ar lua parte la procesul deliberativ și decizional.

42. Christine de Pizan, *The Book of the Body Politique*, Cambridge University Press, Cambridge, ed. și tr.: Kate Langdon Forhan, 1994, p. xxiv.

„De la bun început, regii au fost numiți pe calea compromisului pentru a se evita confuzia care s-ar fi creat dacă, în cazul fiecărei chestiuni importante, ar fi fost nevoie de acordul tuturor pentru a delibera și a decide. [...] Precursorii noștri francezi nu au transmis la început regilor puterea în mod indistinct și imuabil: observăm astăzi, în Adunarea Stărilor, urme ale acelei puteri cu care regii au fost obișnuiți dintotdeauna să discute problemele de stat, asta fiind esența Coroanei."[43]

Acest paragraf este revelator nu numai pentru referința la compromis înțeles ca ultim resort, ci și pentru asumpțiile latente care vor deveni importante ceva mai târziu: dacă nu ar fi fost problemele legate de numărul enorm, participarea directă a publicului la procesul de dezbatere și deliberare era considerată „naturală". Dacă acest transfer al puterii era considerat comparabil cu un compromis, dar nu un compromis adevărat, asta se întâmplă pentru că transferul nu a fost niciodată complet – încă o precizare care va deveni importantă mai târziu.

Fără nici un dubiu, domeniul în care francezii erau cei mai suspicioși în privința compromisului era cel personal. Sub nici o formă nu ar trebui un om să supună propria conștiință unui compromis (arbitrajului altuia), așa cum nu ar trebui să o facă nici în privința onoarei, reputației și a altor lucruri asemănătoare. După cum au arătat în mod limpede Montaigne și Charron, iar operele lor au fost printre cele mai influente ale secolului al XVII-lea[44], chiar și a te apăra singur de false acuzații ar putea duce la o asemenea degradare a unui om, încât să accepte chiar și posibilitatea de a fi judecat de alții și de a decide asupra celei mai importante posesiuni a lui – propriul sine. „În mod obișnuit, întâmpin presupunerile nedrepte îndreptate

43. Guy Coquille, *Questions et réponses sur les coutumes de France*, Paris, 1611, 121, col. I. Cartea a fost tipărită după moartea lui și a fost scrisă cândva între 1585 și 1595.

44. *De la sagesse*, cartea lui Charron, a fost retipărită de douăsprezece ori între 1601 și 1672.

asupra mea și pe care soarta le-a brodit în felul în care am procedat mereu, evitând să mă justific, să mă scuz și să mă explic, gândind că e compromițător pentru conștiința mea să pledez pentru ea."[45] Pentru ambii autori modelul de urmat rămâne Socrate, care, acuzat pe nedrept, refuză să se justifice în fața mulțimii.

„Confruntați cu false acuzații și suspiciuni malițioase care se răspândesc și sunt făcute fără îndreptățire, ne vom găsi în fața a două posibilități. Una, care îi privește pe cei interesați, acuzați sau suspectați, este să se apere și să se scuze prea ușor, cu prea multă grijă și într-o manieră aproape ambițioasă. [...] A pleda în acest fel presupune a-ți trăda propria nevinovăție, supunându-ți conștiința și dreptul compromisului și arbitrajului. [...] Chiar dinaintea justiției, Socrate n-a vrut să facă asta sau să-i lase pe alții s-o facă, refuzând să pledeze în felul marelui Lysias și preferând mai degrabă să moară."[46]

Este adevărat că pe întreaga durată a secolului al XVII-lea vom întâlni „compromisul" folosit, ca din întâmplare, în sensul clasic. Ne amintim încă că rămăsese una dintre cele trei metode de alegere în cadrul Bisericii, *l'inspiration*, *le scrutin* și *le compromis*[47]: „alegerea lui s-a făcut prin compromis, în luna septembrie a anului 1416"[48]. De asemenea, în anumite cărți de jurisprudență care se ocupau cu legea romană, compromisul apare cu sensul judiciar intact.[49] Dar chiar și aici metoda

---

45. *The Complete Works of Montaigne: Essays, Travel Journal, Letters*, tr.: Donald M. Frame, Stanford University Press, 1958; *Essais de Michel de Montaigne*, vol. 3, Imprimerie Nationale, Paris, 1957, p. 395.

46. Pierre Charron, *De la sagesse; trois livres*, Bordeaux, 1601, p. 26.

47. Louis Moréri, *Le grand dictionnaire historique, ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Lyon, 1683, ed. a III-a, vol. 2, partea I, p. 377.

48. François Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, Rouen, 1667, p. 553.

49. Claude de Ferrière, *La jurisprudence du Digeste conférée avec les ordonnances royaux, les coutumes de France, et les décisions des cours souveraines*, J. Cochart, Paris, vol. I, 1677.

compromisului vine cu un mare avertisment. Astfel, în *La jurisprudence du Digeste conférée avec les ordonnances royaux, les coutumes de France, et les décisions des cours souveraines*... (1677), putem găsi următorul avertisment: „Pretorul vrea ca judecata arbitrului să fie respectat *indiferent dacă este justă sau nejustă*, pentru că numai cel care s-a supus compromisului este vinovat că a ales pentru rezolvarea disputei pe cineva incapabil să facă dreptatea sau capabil să facă nedreptatea."[50] Atunci când se vorbește despre țări străine, de exemplu Italia, termenul „compromis" este folosit cu sensul unui contract de căsătorie – un sens care mai există și azi în limba italiană (*compromesso* – logodnă). În lucrarea *La Guerre d'Aenée en Italie appropriée à l'histoire du temps*, publicată la Paris în 1650, Baciet vorbește despre „compromis sau contract de căsătorie". Dar, în linii mari, atitudinea francezilor față de compromis rămâne suspicioasă, ca să folosesc un termen blând, pe parcursul întregului secol.

Exemplele care ilustrează dezgustul francezilor față de compromis pe tot parcursul secolului al XVII-lea sunt mult mai numeroase: câteva vor fi suficiente. În toate chestiunile practice, sensul compromisului ca arbitraj rațional dispare, fiind înlocuit de conotațiile negative. În 1619, în *L'Astrée*, Honoré d'Urfé (1567–1625) vorbește despre iubiții care riscă să se compromită: „Gândește-te bine, Alcidon, ce hotărâre am luat, punându-mi onoarea și viața astfel în primejdie; că te-am lăsat să vii și să mă găsești în locul acesta, la ora aceasta, oare nu înseamnă asta un compromis?"[51] În 1623, François Garasse (1584–1631) descrie o Franță devastată după războaiele civile: „Orașele sale prăbușite, bisericile ruinate, râurile înroșite de sângele copiilor, prinții ei dezbinați, averile ei compromise, armatele ei lăsate la vatră."[52]

---

50. *Ibid.*, p. 184, sublinierea mea.

51. Honoré d'Urfé, *L'Astrée*, Slatkine, Geneva, 1966 [1619], vol. 3, p. 112.

52. François Garasse, *La Doctrine Cvrievse des beaux espirits de ces temps, ou, Pretendvs tels*, S. Chappelet, Paris, 1623, p. 17.

Tot el spune că „abuzează de termeni și compromite providența divină", avertizează cu privire la pericolul de a cere Sfântului Duh să ajungă la compromis cu oamenii și a-i sfida lucrarea, apoi își întreabă cititorii: „Suntem oare atât de jalnici și nestatornici în credința noastră, încât disperarea unui singur om plin de mânie ne poate zdruncina inimile și compromite toate cele ce le considerăm sfinte? Dacă suntem atât de slabi, diavolul se va juca cu sufletele noastre și va avea asupra noastră un mare avantaj."[53]

În 1627, André Mareschal vorbește despre „a-și compromite onoarea"[54], iar abatele Michel de Pure avertiza, în 1656, asupra pericolului de a lăsa să se vadă „grijile, chinurile și regretele" dragostei: „înseamnă a vătăma rangul, măreția și soarta omului arătându-le și compromițându-le în văzul lumii întregi".[55] În 1637, Corneille ține să spună că „Fără ca să fie nimeni învinuit / Că n-a căzut el însuși de sine biruit"[56]. De asemenea, la 1663, pentru Molière, un om curajos este acela care știe că „inimile generoase nu-i împing pe oameni la compromis pentru ele"[57]. Exemplele pot continua la nesfârșit.

Evident, în sens politic, compromisul însemna punerea în pericol a întregii comunități, a acelei *universitas* pe care un individ o reprezenta. De exemplu, într-un *discours* prezentat de „un bătrân cavaler francez monseniorului duce de L'Orléans, unicul frate al regelui", Ludovic XIII este acuzat cât se poate

---

53. *Ibid.*, pp. 345, 538, 653.

54. André Mareschal, *La Chrysolite*, A. de Somavile, Paris, 1634 [1627], p. 127.

55. Michel de Pure, *La Précieuse*, Émile Magne (ed.), Librarie E. Droz, Paris, 1938 [1656], p. 68.

56. Pierre Corneille (1961), *Cidul*, Garamond, București, 2003, p. 89. Interesant este că Racine, mai tânărul rival al lui Corneille, n-a folosit niciodată în opera lui nici cuvântul „compromis", nici ideea de compromis.

57. Molière, „Le dépit amoureux: Comédie répresentée sur le théâtre du Palais Royal", în *Œuevres complètes*, Hachette, Paris, 1873 [1663], p. 512.

de direct că a forțat întreaga națiune la un compromis printr-un război inutil, în care și-a pus în pericol chiar *și* propria conștiință: „După pacea din Italia, oare regele nu a avut destulă Glorie pentru a-și aduce în fire supușii rebeli, restabilind religia catolică în toate cetățile sale, sprijinindu-și aliatul, ducele de Mantova, în războiul împotriva forțelor împăratului Spaniei și Savoiei? De ce să se fi implicat, *punându-și în pericol conștiința, într-un război străin, supunând Franța unui compromis* [...]?“[58] A compromite însemna a te îndoi de țara ta, un lucru pe care chiar și criticii Mariei de Medici, mama lui Ludovic XIII – probabil cea mai nepopulară figură a momentului după Richelieu –, nu îndrăzneau decât să-l sugereze prin negație. Conform spiritului epocii, greșelile ei nu erau și ale lor. Greșelile ei aparțineau sfătuitorilor ei: „Având onoarea de a-i fi mamă, este întru totul obligată de Dumnezeu și de oameni, nu o vom pune sub semnul compromiterii pentru că nu și-ar face datoria; dar, chiar dacă vom concede că a dat întru totul dovezi ale afecțiunii ei către Rege și Stat, vom spune că răuvoitorii din preajma ei o împiedică mereu cu sfaturile lor proaste...“[59]

Din moment ce compromisul implică cu necesitate egalitatea părților, era întotdeauna riscant ca un suveran să ajungă la un compromis cu supușii săi. „Un prinț înțelept n-ar trebui să-și supună niciodată autoritatea compromisului și nici să se expună riscului de a nu mai fi ascultat.“[60] Chiar și Richelieu, în al său *Testament politique*, își permite să-i atragă atenția regelui, deși mai pe ocolite, că, fiind prea slab și supunându-se prea repede compromisului, nu-și va pune în pericol doar conștiința, ci și pe discipolii săi cinstiți:

---

58. Mathieu de Morgues, *Recueil de diverses pièces pour servir à l'histoire de France sous le règne de Louis XIII, roy de France et de Navarre*..., Anvers, vol. 2, 1644, p. 93.

59. *Ibid.*, p. 64.

60. Jean de Silhon, *Le ministre d'Estat, troisème partie: De la certitude de connaissances humaines*..., A. Michiels, Amsterdam, 1622, pp. 184–185.

„Ceea ce v-a făcut să îndurați atât de mult timp ideea că Binele statului și Conștiința ar permite răutatea și ușurința care l-au împins de câteva ori pe ducele de Lorraine să ridice armele asupra Voastră și că asta ar fi o virtute cum nu vom mai afla în cărțile de istorie. [...] Mulți au estimat că el nu s-ar putea întoarce fără a supune compromisului siguranța celor mai credincioși servitori ai Domniei Voastre. Și, cu toate acestea, ei au fost singurii care V-au rugat să-l scoateți din pericolul în care singur s-a pus."[61]

În ciuda reputației sale, cardinalul Richelieu era nerăbdător să-i arate regelui că e mai bine să-și piardă viața sau să periclitеze interesele statului decât să-și compromită reputația, pentru că asta ar afecta, pe termen lung, și statul. Conexiunea dintre compromis, reprezentare și autoreprezentare este aici evidentă. După cum va scrie John Morley două secole mai târziu, Richelieu are în vizor exact politica moderaților aplecată spre compromis, îngrijorat de excesul de compromis. Un rege trebuie să-și țină cuvântul și să fie extrem de sever cu reprezentanții (ambasadori și alți negociatori) cărora li se permite să vorbească *în numele lui*, pentru că reprezentanții pot compromite suveranul. Prin compromiterea reputației personale poate fi compromis și statul, de asemenea:

„Știu foarte bine că mulți dintre oamenii politici spun exact contrariul, dar [...] eu cred că, din moment ce pierderea Onoarei e mai grea decât pierderea vieții, un Mare Prinț își va pune mai degrabă în pericol propria persoană și chiar interesele statului decât să-și încalce cuvântul, lucru pe care nu-l poate face fără să-și piardă reputația și să afecteze marea forță a suveranilor. Importanța acestui punct mă face să observ că este absolut necesar ca el să fie riguros în alegerea Ambasadorilor și a altor

61. Armand Jean du Plessis Richelieu, *Testament politique d'Armand du Plessis, Cardinal duc de Richelieu...*, vol. 1, H. Desboreds, Amsterdam, 1688, pp. 41–42.

Negociatori și că nu ar putea fi suficient de sever în pedepsirea celor care îi încalcă puterea; pentru că, prin asemenea erori, ei compromit reputația prinților și a statelor deopotrivă."[62]

Deloc surprinzător, dicționarele franțuzești ale secolului al XVII-lea sunt pe deplin conștiente de aceste conotații negative. Pierre Richelet (1680), în al său *Dictionnaire de la langue françoise ancienne et moderne*, menționează noul sens: „a compromite încrederea în cineva, onoarea și ceea ce are mai drag și mai de preț", în timp ce avertizează că „un om onest nu se va compromite umblând cu șacalii". Antoine Furetière, în al său *Dictionnaire universel* din 1690, este încă și mai explicit cu privire la motivul pentru care „se spune și că nimeni nu ar trebui să-și expună onoarea compromisului, adică hazardului": „Nu trebuie să ne expunem compromisului cu cei care ne sunt inferiori, adică să discutăm sau să ne certăm cu ei." „*Compromettere* înseamnă să te faci egalul și să concurezi cu cineva care nu merită." Prima ediție a *Dictionnaire de l'Académie Française* (1697) menționează de asemenea: „Se spune la figurat, *a supune pe cineva unui compromis*, adică a-l compromite. În plus, se spune figurativ, cu aceeași semnificație, *a compromite autoritatea sau demnitatea cuiva.*"

Acest sens va rămâne în uz pe tot parcursul secolului al XVIII-lea și mai multe ediții succesive din *Dictionnaire de l'Académie Française*, ca și din *Dictionnaire critique de la langue française* a lui Jean-François Féraud (1787–1788), fac referințe extinse la asemenea sensuri. În scrierile lor, Abatele Prévost, Diderot, Montesquieu, Voltaire sau Rousseau, pentru a numi doar câțiva autori, sunt în mod repetat îngrijorați cu privire la „a fi obligat să-mi compromit familia", „au fost amândoi compromiși fără nici o utilitate" (Prévost)[63]; „compromițând onoa-

62. *Ibid.*, vol. 2, p. 45.

63. Antoine François Prévost, *Lettres angloises, ou Histoire de Miss Clarisse Harlove. T. 1*, Amsterdam, 1751, pp. 194, 444.

rea, statul, destinul, libertatea și pacea“, „fiind depășit, neînțeles, defăimat, compromis, rupt în bucăți“ (Diderot)[64]; „a compromite Academia“ (Montesquieu)[65]; „a-și supune drepturile compromisului prin discursuri vane și rău înțelese“, „au supus vechea religie compromisului“, „a-și compromite autoritatea“ (Voltaire)[66]; „ori de câte ori autoritatea suveranului va dori să se interpună între conflicte ale onoarei și religiei, se va compromite din ambele direcții“, „autoritatea regală a fost compromisă“, „teama de a nu se compromite“, „teama de a fi compromis“ (Rousseau)[67] . În *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, de exemplu, Rousseau folosește de o mulțime de ori termenul cu conotații negative, însă nu apare nici măcar o dată cu o conotație pozitivă sau măcar neutră, cum ar fi aceea de „târguială“. În cel mai bun caz, compromisul rămâne periculos pentru că îl leagă de mâini pe cel care l-a făcut. Din moment ce fiecare autor îl folosește în mod substanțial în același context, e puțin probabil ca asta să fie o coincidență. Lucrul este cu atât mai surprinzător cu cât anumiți autori, Voltaire sau Montaigne de pildă, erau anglofili pasionați, pe deplin conștienți de modul britanic de utilizare a termenului. Așadar care era diferența?

---

64. Denis Diderot, „De l'interpretation de la nature“, în *Œuvres philosophique*, P. Vernier (ed.), Garnier, Paris, 1956 [1754], p. 233.

65. *Correspondance de Montesquieu*, F. Gebelin și A. Morize (eds), Champion, Paris, 1914 [1755], p. 190.

66. Voltaire, *Collection complette des œuvres de M. de Voltaire*, Cramer, Genève, pp. 354, 222.

67. Jean-Jacques Rousseau, în *Lettre à Mr. d'Alembert sur les spectacles*, M. Fuchs (ed.), Giard, Lille; Droz, Genève, 1948 [1758], pp. 92, 97. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, D. Mornet (ed.), Hachette, Paris, 1925 [1761], pp. 131, 208; Vezi și Jean-Jacques Rousseau, „Lettres écrites de la montagne“, în *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1964 [1764].

VIRTUȚILE COMPROMISULUI BRITANIC

Faptul că în cea de-a doua parte a secolului al XV-lea și în prima jumătate a secolului al XVI-lea utilizările cunoscute ale „compromisului" urmează sensul clasic al arbitrajului de către o a treia parte nu este un fapt neobișnuit. John Lydgate (1370?–1451?), de exemplu, scrie despre un tată care se teme că „pacea și mila nu ajung în el la un compromis"[68].

Cea mai recentă ediție adusă la zi a *Middle English Dictionary* prezintă patru variante ale cuvântului: *compromis* (subst.); *compromisen* (verb); *compromission* (subst.) și *compromitten* (verb). Toate au sensul de „înțelegere mutuală", „promisiune" sau „arbitraj" – dar nu există nici o conotație negativă („a fi compromis" înseamnă de fapt „a te înțelege cu cineva").

Câteva exemple ar putea demonstra acest punct[69]:

> (cca 1450): Þei consented all and mad compromisse on-to his persone at, whom he wold name, þei schul consent on-to him.[70]
> (cca 1460): Both parties consentid that þe compromisse i-maade togedur bytwene þem bei-cancellid.[71]
> (cca 1464): Horbury sais that ye and the minister stand in comprimise to abide the award of Sir John Malivera.[72]

---

68. John Lydgate, *Explicit liber primus de curia sapiencie*, Westminster, 1480.

69. Următoarele exemple sunt luate de pe *Middle English Dictionary*, disponibil la http://quod.lib.umich.edu/cgi/m/mec/med-idx?size=First+100&type=orths&q1=comprom*&rgxp=constrained – accesat pe 11.12.09.

70. Capgr.St.Aug. (Add 36704): *John Capgrave's Lives of St. Augustine and St. Gilbert of Sempringham...*, J.J. Munro (ed.), Early English Text Society, cca 1450, p. 140 (1910; retipărit în 1987).

71. Oseney Reg., *The English Register of Oseney Abbey*, A. Clark (ed.), Early English Text Society, Oxford, cca 1460, 1907, 1913, pp. 133, 144.

72. *Plumpton Let.: Plumpton Correspondence*, tipărit pentru Camden Society, London, T. Stapleton (ed.), cca 1613 [1839], p. 4.

(cca 1435): For the pesyng off the seyde querelles as yt ys conteyned more pleynly in a compromesse made thervpon.[73]
(1440): Þe whiche matier and all o þer, as wele spirituell as temporell, bytwix þoe partyes were putte in compromyse.[74]
(1447): The which maters hath honged and yet hongethyn compremys be fore the lordis.[75]

Acelaşi sens al compromisului ca arbitraj este întâlnit frecvent în scrierile lui Richard Arnold (d. cca 1521)[76]:

On that other party bienther of hem for the pesing off the sayd quarelle & debatis takyn and chosyn in maner and fourme as it is conteyned more playnly in a comprimise made thervpo- of the whiche the tendere sweth in this fourme. In wines of whiche thyng to this present compromise my sayd lorde of glouceter hath sub stribid his name wyth his owne hand Hunfroy glouceter And în semblable forme my lorde of winchester în a nother compromise substribid w t his hand vndir the worde of presthode to stond at the aduyse ordinaunce and arbitrement of y e parsons aboue sayd.

Până aici, nimic surprinzător – englezii şi francezii folosesc termenul „compromis" în accepţiunea lui clasică. Ce este cu adevărat surprinzător este faptul că, începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi pe tot parcursul secolului al XVII-lea, într-o perioadă în care francezii folosesc tot mai des termenul

73. 1435? *Lond. Chron. Jul.* (Jul B.2) [1905]: *Chronicles of London*, Clarendon Press, London, C.L. Kingsford (ed.), pp. 1–97, rândul 26. *Memorials of the Reign of King Henry VI: Officia Correspondence of Thomas* Bekynton… from *a MS… at Lambeth, with an Appendix of Illustrative Documents*, G. Williams (ed.), London, vol. 1, 1872, RS 56.1.

74. *Ibid.*

75. *Letters and Papers of John Shillingford…* (1871), S.A. Moore (ed.), London, tipărit de Camden Society, n.s. 2.

76. Richard Arnold, *In this booke is conteyned the names of ye baylifs custos mairs and sherefs of the cite of londo[n] from the tyme of king richard the furst…*, British Library, 1503.

cu un sens negativ, nu se poate vedea o mișcare similară dincolo de Canal. În 1561, John Jewel face referire la „compromis" ca la o „înțelegere între părți" și ca la o metodă a Bisericii de a rezolva probleme aflate în afara sistemului legal: „Prin metoda compromisului și prin înțelegerea părților, pricinile ajung câteodată să fie auzite și rezolvate de către Episcopul Romei, ca și de alți episcopi: dar nu printr-un proces obișnuit sau prin cursul legii."[77]

Câțiva ani mai târziu, regăsim din nou compromisul ca pe o metodă de alegere în sânul Bisericii: „Maniera de a-și alege episcopii în Biserica primitivă de către cler și popor era respectată, dar puteau în multe feluri a-și pierde sau uita dreptul; *prin petiție*, când nu aveau nici un candidat propriu; *prin compromis*, atunci când nu se puteau pune de acord, *prin cedare*, când își neglijau funcția mai mult de șase luni sau când erau încălcate legile Canonului fie prin forma alegerilor, fie prin persoana aleasă."[78]

---

77. John Jewel, *A replie vnto M. Hardinges ansvveare by perusinge whereof the discrete, and diligent reader may easily see, the weake, and vnstable groundes of the Romaine religion, whiche of late hath beene accompted Catholique. By Iohn Iewel Bishoppe of Sarisburie*, 1565. Copie după Henry E. Huntington Library and Art Gallery.

78. Thomas Bilson, *The perpetual gouernement of Christes Church Wherein are handled; the fatherly superioritie which God first established in the patriarkes for the guiding of his Church, and atfter continued in the tribe of Leui and the prophetes; and lastlie confirmed in the New Testament to the Apostles and their successours: as also the points in question at this day; touching the Iewish Synedrion: the true kingdome of Christ: the Apostles commission: he laie presbyterie: the distinction of bishops from presbyters, and their succcssion from the Apostles times and hands: the calling and moderating of prouinciall synodes by primates and metropolitanes: the alloting of dioeceses, and the popular electing of such as must feed and watch the flocke: and diuers other points concerning the pastorall regiment of the house of God; by Tho. Bilson Warden of Winchester Colledge. Perused and allowed publike authoritie...*, 1593. Sublinierile mele.

Poate cel mai revelator fapt este că, deja în secolul al XVI-lea, autoritatea *compromissores*-ilor în Anglia era garantată prin înțelegerea părților, *și nu preceda* compromisul efectiv, după cum pare să indice *Thesaurus linguae Romanae & Britannicae* din 1578: „Compromissum, compromissi. *Autoritatea dată unui arbitru printr-un consens al părților. Vezi și* Compromitto, compromittis, compromísi, pen. prod. co-promissum, compromíttere. *A fi supus unui compromis sau judecății unui arbitru indiferent.*"[79]

Autorul care ne oferă probabil cea mai corectă perspectivă cu privire la utilizarea compromisului de-a lungul secolului al XVI-lea este probabil John Heywood (cca 1497–1580). Ignorat cu desăvârșire și considerat, până în deceniul trecut, un autor minor al perioadei Tudorilor, Heywood se bucură azi de o binemeritată reabilitare. Poet, muzician și dramaturg, parte a cercului lui Thomas Morus, a fost de asemenea un catolic devotat, care a reușit să supraviețuiască tulburărilor politice și religioase bucurându-se de sprijinul curții, în ciuda schimbărilor radicale de pe tronul Angliei.[80] Piesele, interludiile și poemele sale sunt citite azi nu doar dintr-o perspectivă literară, ci și dintr-una politică – perspectiva care ne interesează aici.

Rândurile sale, considerate adesea frivole, apolitice sau de-a dreptul confuze, au început să fie văzute ca o oglindă ce reflectă

---

79. Thomas Cooper, *Thesaurus linguae Romanae & Britannicae tam accurate congestus, vt nihil pene in eo desyderari possit, quod vel Latine complectatur amplissimus Stephani Thesaurus, vel Anglice, toties aucta Eliotae Bibliotheca: opera & industria Thomae Cooperi Magdalenensis… Accessit dictionarium historicum et poëticum propria vocabula virorum, mulierum, sectarum, populorum, vrbium, montium, & caeterorum locorum complectens, & in his iucundissimas & omnium cognitione dignissimas historias*, 1578. Copiat de la Henry E. Huntington Library and Art Gallery.

80. Pentru detalii, vezi *The Plays of John Heywood*, Richard Axton & Peter Happe (eds), D.S. Brewer, Cambridge, 1991, pp. 1–10, și A.W. Reed, *Early Tudor Drama: Medwall, the Rastells, Heywood and the More Circle*, Methuen, London, 1926, pp. 29–71.

cu acuratețe încercările specifice epocii de a găsi un sens în nesfârșitele confruntări între catolici, protestanți și anglicani, proprietari de pământ și arendași, susținători ai parlamentului și susținători ai regelui și alte facțiuni rivale.[81] Scrierile lui sunt structurate în general sub forma unor „dezbateri nerezolvate sau chiar nerezolvabile", în care ambele tabere aduc argumente la fel de puternice și este imposibil de ajuns la o soluție foarte clară. „Argumentele bune și rele sunt atât de omogen distribuite între participanții la o dispută, încât se pune întrebarea dacă cineva ar putea decide în favoarea vreunuia dintre personaje."[82]

Din acest punct de vedere, destul de relevantă este *The Spider and the Flie: A Parable of the Spider and the Flie.* Fabula este deschisă unor multiple interpretări dacă decelăm adevăratele intenții ale alegoriei și adevăratele personaje istorice aflate sub măștile păianjenilor, muștelor, furnicilor ș.a.m.d.[83] Cu excepția episodului fecioarei care apare la finalul piesei ca să restaureze „ordinea străveche" – și care este ușor identificabilă, mulțumită

---

81. Vezi, de exemplu, Robert Bolwell, *The Life and Works of John Heywood*, Columbia University Press, New York, 1921; Robert Carl Johnson, *John Heywood*, Twayne, New York, 1970; Ian Maxwell, *French Farce and John Heywood*, Melbourne University Press, Melbourne, 1946; Lois Potter, „The Plays and the Playwrights", în *The Revels History of Drama in English*, Methuen, London, Clifford Leech & T.W. Craik (eds), 8 vol., vol. 2, 1975, pp. 167–172; F.P. Wilson, *The English Drama, 1485–1585*, Oxford University Press, Oxford, 1968, pp. 27–32.

Pentru o listă de referințe adusă la zi, vezi James Holstun, „The Spider, the Fly, and the Commonwealth: Merrie John Heywood and Agrarian Class Struggle", în *English Literary History*, 71, nr. 1, 2004, p. 53.

82. Candance Lines, „«To take on them judgmente»: Absolutism and Debate in John Heywood's plays", în *Studies in Psychology*, 97, nr. 4, 2000, p. 401.

83. Cele mai multe dintre citatele următoare sunt din John Heywood, *The Spider and the Fly: Together with an attributed interlude entitled Gentleness and Nobility*, John S. Farmer (ed.), Barnes and Noble, New York, 1966 [1908].

autorului însuși, cu regina catolică Maria –, consensul este imposibil. Unii comentatori au argumentat că, întrucât poemul (456 de pagini *in quarto*, fiind format, cu tot cu prefață și concluzie, din 98 de capitole) a fost compus într-o perioadă de douăzeci de ani, a existat destul timp pentru ca Heywood să se răzgândească cu privire la alegorie și la personaje de mai multe ori. William Harrison a scris exasperat în *The Description of England*: „S-a scris o carte despre păianjen și muște în care lucrurile sunt tratate atât de profund, încât nici autorul, nici oricine ar citi-o nu ar înțelege despre ce e vorba."[84] În ciuda multiplelor interpretări posibile cu privire la cine e de fapt cine, cei mai mulți autori sunt în general de acord că muștele îi reprezintă pe oamenii din popor sau pe iobagi, iar păianjenii îi reprezintă pe nobili.[85]

Pentru ceea ce ne interesează pe noi, este suficient. Acțiunea este destul de simplă. Buz, „mai-marele dintre muște", este prins într-o zi într-o deschizătură care era revendicată de Păianjen. El apără dreptul muștelor de a folosi aceste găuri, invocând dreptul acordat de legea pământului, despre care auzise când zbura pe la Westminster Hall, în vreme ce păianjenii revendică dreptul de a ocupa orice deschizătură și, prin urmare, dreptul de a nimici orice intrus, în conformitate cu alte legi ale pământului. Este inutil să spunem că, în cursul disputei, fiecare aduce în discuție sistemul legal care, din punctul lui de vedere, este mai avantajos – Păianjenul e de părere că chestiunea ar trebui rezolvată de un judecător, iar musca susține că e de datoria unuia dintre jurații de laWestminster Hall. Fiecare propunere este

84. Georges Edelen (ed.), *The Description of England by William Harrison, Folger Documents of Tudor and Stuart Civilization,* Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1968, p. 338. Citat în Judith Rice Henderson, „John Heywood's The Spider and the Flie: Educating Queen and Country", în *Studies in Philology*, 96, nr. 3, 1999, p. 241.

85. Pentru posibile interpretări alternative, vezi Holstun, „The Spider, the Fly and the Commonwealth".

respinsă de partea cealaltă: Păianjenul este împotriva juraților pentru că „O mie de muște vei aduce pentru tine / și nici un păianjen nu va apărea pentru mine", iar Buz se plânge că, dacă procesul va avea loc în pânza păianjenului, atunci acesta va fi „cel ce depune plângere, avocat, jurat, judecător și temnicer".

Încercând să scape de aceste probleme ale sistemului juridic, cei doi sunt de acord să apeleze la cea de-a doua metodă în ordinea preferințelor – un compromis. Această decizie nu ne va surprinde dacă ne vom aminti că una dintre funcțiile clasice ale compromisului era tocmai aceea de a evita, acolo unde era cazul, tribunalele.

Cea mai bună cale, când potecile-s închise, de aflat
E cea pe care (după cum spune musca) am mai încercat-o.
Să lămurim pricina, cum s-a mai făcut.
Adică: a pune totul în compromis.
Muscoiul: această pricină să se facă precum ai zis.
Vă asigur și vă mulțumesc că-n astă zi
Cei ce vor judeca pricina-i vom numi.[86]

Păianjenul îl cheamă pe furnicoiul Anthony să joace rolul de *compromissore* pentru el, în timp ce Buz îl cheamă pe fluturașul Bartilmew. Cu toate acestea, în pofida unor încercări prelungite a câțiva martori și a unor discuții aprinse, disputa nu a putut fi rezolvată și s-a încheiat cu o remiză. Izbucnește războiul. Cinci mii de muște și cinci sute de păianjeni mor. Furnicoiul, ținut prizonier de muște, inițial amenințat cu spânzurătoarea, este trimis în cele din urmă să îi liniștească pe păianjeni. Reușește parțial, întrucât, până la urmă, păianjenii hotărăsc să le lase pe furnici să folosească jumătate dintre găuri; dar, după cum vor afla în curând furnicile, așa-zisa jumătate reprezintă de fapt numai o șesime din suprafața totală. În ciuda evidentei

86. Traducerea mea (n. tr.).

nedreptăţi a acestei propuneri, muştele sunt forţate să se supună. Păianjenii reclamă dreptul de a-l ucide pe Buz, conducătorul muştelor, care este încă în captivitate. Dar, înainte să aibă loc execuţia propriu-zisă, vine Fata în Casă, îl eliberează pe Buz, distruge majoritatea pânzelor de păianjen şi, în ciuda rugăminţilor Păianjenului, îl ucide.

Textul este foarte revelator nu numai pentru că foloseşte termenul „compromis" mai mult decât orice alt text englezesc din secolul al XVI-lea, ci şi pentru că prezintă câteva „anomalii" în raport cu sensul clasic al compromisului. Aş menţiona în primul rând faptul că este prima prezentare a compromisului ca modalitate de a rezolva o dispută pentru că Lorzii („păianjenii") şi Oamenii din Popor (Muştele) acopereau întreg spectrul politic al Angliei secolului al XVI-lea. Păianjenul *are o dispută* cu Buz, în loc să scape pur şi simplu de el. E evident că păianjenii aparţin unei elite puternice. Întăresc un castel, iar muştele li se adresează cu „Sir", „stăpâne" sau „lorzi", în timp ce, la rândul lor, ei se adresează muştelor cu „prieteni" sau „domnilor", folosind pronume precum „voi", „al vostru" etc. Şi, cu toate acestea, Păianjenul îşi apără îndelung „calitatea de lord" în faţa unui om obişnuit, ceea ce indică măcar un anume grad de egalitate în faţa legii – care, vă amintiţi, este prima condiţie pentru un compromis de succes. Singura explicaţie posibilă este aceea că, în calitate de părţi corporate, păianjenii sunt egali cu muştele – aşa cum sunt oricare părţi care reprezintă o corporaţie într-un *compromissum* înţeles ca *electio*. Există totuşi o problemă. Disputa nu a început între două corporaţii, adică între comunitatea păianjenilor şi cea a muştelor. A început ca o dispută între doi indivizi (reprezentativi, dacă e să fim oneşti). Abia *după* ce aceştia se pun de acord să apeleze la compromis, sunt implicate cele două comunităţi. Mai mult, cei doi *compromissores* au autoritate inegală, deşi Furnicoiul încearcă să-l convingă pe Fluture de contrariu:

Stăpâne Flutur, înainte să vorbim nițel –
Nu-mi zi „stăpâne",-s doar un supus, răspunse el.
Dar azi nu importă, așa cum stă treaba;
Așa că, domnilor, flăcăi, cum v-ați numi,
Cum venirăm aici spre a ne împăciui,
Să ne-nțelegem cum am putea
Treaba de față a rezolva.

Această condiție de egalitate (și pericolele sale) este și mai evidentă atunci când compromisul eșuează. Războiul izbucnește măcar parțial din pricina unei „muște de cărbune" care, în cea de-a treia rundă de dezbateri, înfruntă un alt ațâțător la război, „păianjenul cel certăreț", și cere o „schimbare a situației":

Când Adam săpa și Eva torcea,
Cine un gentleman era?
De muștele de rând vor primi putere,
La fel de bine ca păianjenii vor conduce ele.

Dintr-o perspectivă clasică, acest compromis era sortit să eșueze pentru că, nu numai că nu implica un număr par de *compromissores*, dar, mai mult, fiecare dintre ei era rudă de sânge cu partea pe care o reprezenta. (Furnicoiul este văr de-al păianjenului, Fluturele este unchiul lui Buz.) În ciuda faptului că ambii înțeleg necesitatea formală a imparțialității („Trebuie să eliminăm orice imparțialitate [...] prin afiliere sau consangvinitate"), în realitate, „Furnicoiul își dorea ca fluturele să treacă / din partea muștelor într-o poziție neutră, / în timp ce el se străduia / de partea păianjenului a se afla". Ca lucrurile să devină încă și mai complicate, Buz și Păianjenul nu recunosc autoritatea fiecărui *compromissarius* care trebuie să reprezinte imparțial una dintre taberele aflate în dispută, iar asta cu un motiv rezonabil: *Compromissarius*-ul Păianjenului, Furnicoiul, nu e altceva decât un „funcționar isteț" (avocat, după unele interpretări), pe

care chiar Păianjenul îl suspectează că ar fi vulnerabil la mită: „Să spunem dinainte / de răsplata ce va fi la urmă, / pentru a îndepărta ispita / de mituire", în timp ce mai puțin istețul Fluture urmează instrucțiunile nepotului său și se dedică cu totul protejării drepturilor rudelor lui.

Din fericire, de data aceasta, pacea și dreptatea sunt restaurate prin intervenția de ultim moment a Fetei. Dar cum vor reuși indivizii să-și rezolve disputele dacă nu este recunoscută nici o autoritate superioară? La final, poemul reușește să transmită un mesaj puternic contemporanilor: dacă nu se poate ajunge la un compromis, singura alternativă rămasă este violența și războiul civil. Firește, Heywood nu a fost singurul englez care să susțină compromisul ca ultimă alternativă la violență.

Shakespeare folosește termenul cu sensul de „înțelegere" sau „troc", chiar și în forma reflexivă[87] („Dar iată ce-a făcut. S-a înțeles / Cu Laban, unchiul lui, ca la cules / De toamnă, când sunt oile-n călduri / Și fată, să-i dea miei bălțați și suri").[88] Nu a fost cu siguranță nici primul, nici ultimul care să folosească termenul în acest fel. John Bridges (d. 1618), Raphael Holingshed (d. 1580?), Dudley Fenner (1558?–1587), Arthur Hall (1539?–1605), Vincent Alsop (1629/1630–1703) sau Daniel Williams (1643?–1716) sunt doar câteva dintre sutele de exemple care se pot da cu privire la o folosire pozitivă a termenului. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, toți scriitorii folosesc termenul compromis cu sensul de „arbitraj", „încheiere a unei afaceri", „contract", „înțelegere", „obligație reciprocă", „târguială" sau „alegere", având scopul primar de evitare a violenței. Nimeni nu pare

---

87. Aceasta este o observație importantă pentru că, în engleza contemporană, folosirea formei pasive sau reflexive indică în mod normal blamarea sau criticarea cuiva.

88. William Shakespeare, *Negustătorul din Veneția*, Pandora-M, București, 2003, tr.: Dan Amedeu Lăzărescu (n. tr.). Pentru utilizarea termenului „compromis" la Shakespeare, vezi și *Nevestele vesele din Windsor*, I, 1; *Regele Ioan*, V, 1; *Richard II*, II, 1 (n. a.).

preocupat de posibilitatea de a se compromite pe sine, de a-și compromite onoarea sau virtutea.

Chiar și Hristos pare dispus la „compromis" între diverse interese. De exemplu, la 1676 puteau fi citite formulări ca „doar lucruri precum acestea supune compromisului Domnul Iisus Hristos, El pune în ordine toate aceste chestiuni și împacă aceste interese"[89]. După Cădere, oamenii nu se înțeleg cu Dumnezeu în anumite privințe și doar un compromis sau un legământ îi poate scăpa de mânia divină. „Să supunem compromisului toate diferențele dintre noi și Dumnezeu." „Una din părțile ce nu se înțeleg este Pământul, cealaltă este Cerul." Dar, mulțumită sacrificiului lui Hristos, „Cerul și Pământul sunt acum în acord unul cu altul, iar marea gâlceavă dintre noi și Dumnezeu a fost stinsă prin compromis [...]. Iar Temelia și Fundația acestei înțelegeri sunt asigurate prin sângele legământului nepieritor, care este singurul sacrificiu ce poate face pace în fața lui Dumnezeu și poate da dreptății lui satisfacție și răsplată pentru păcatul nostru".[90]

Faptul că la acel moment compromisul era asimilabil cu un legământ sau o alianță devine evident și din descrierea pribegiei poporului lui Avram, în căutarea unor pășuni verzi. Ori de câte ori își așezau corturile lângă o localitate, obțineau dreptul de pășunat, „prin Plată, Legământ sau Compromis". „Fie făceau o plată, sau un anume fel de confederație, fie un compromis cu prinții sau cu oamenii locului, pentru a păstra o pace inviolabilă." De asemenea, compromisul nu funcționa numai între oameni sau între oameni și divinitate, ci era prezent în ceruri

89. Vincent Alsop, *Anti-sozzo, sive, Sherlocismus enervatus in vindication of some great truths opposed, and opposition to some great errors maintained by Mr. William Sherlock*, Nathanael Ponder, London, 1676.

90. Thomas Manton, *A fourth volume containing one hundred and fifty sermons on several texts of Scripture in two parts..., (J.D. and are to be sold by J. Robinson)*, 1693, pp. 147, 690.

de asemenea. Numai „printr-un anume fel de compromis între Tată și Fiu, bunul nostru Domn și Mântuitor își poate exercita funcțiile de Rege, Preot și Profet, era ascultat și se credea în el (conform revelației) înainte de a se întrupa“[91].

Deloc surprinzător, compromisul apare nu doar ca fiind „echitabil“, ci și „dezirabil“, o „binecuvântare“ și o „virtute“ în privința eficacității și a puterii operative.[92] Robert Brady (1627?–1700), în lucrarea sa *A Continuation of the Complete History of England Containing the Lives and Reigns of Edward I, II & III and Richard the Second*, folosește termenul „compromis“ de patru ori, de fiecare dată într-un context laudativ: „prin virtutea acestui compromis, va avea și se va bucura de...“, „prin virtutea compromisului ce i s-a făcut...“, „prin virtutea compromisului făcut de amândoi“. Cel care face un compromis este un „făcător de pace“: „Un făcător de pace a fost el, care a făcut compromisul și a sfârșit astfel necreștineștile controverse.“[93] Exemplele pot continua la nesfârșit. Compromisul era de asemenea asimilat cu un contract, ca în istoria regelui Carol I scrisă de L'Estrange: „Regele Nostru, aflând despre această folosire necuvenită a navelor sale, contrar scopului lor primar stabilit *prin compromis*

---

91. Thomas Tanner, *Primordia, or The rise and growth of the first church of God described by Tho. Tanner...*, Ric. Chiswell, 1683, pp. 150, 154, 174.

92. Pentru noțiunea de „compromis echitabil“, vezi Nathaniel Bacon, *An historical and political discourse of the laws & government of England from the first times to the end of the reign of Queen Elizabeth: with a vindication of the ancient way of parliaments in England: collected from some manuscript notes of John Selden, Esq, by Nathaniel Bacon...*, Esquire, 1689; pentru „compromisul dorit“, vezi Sir Richard Baker, *A'chronicle of the Kings of England, from the time of the Romans goverment unto the raigne of our soveraigne lord, King Charles*, 1643.

93. John Bowle, *A sermon preached at Flitton in the countie of Bedford at the funerall of the Right Honourable Henrie Earle of Kent, the sixteenth of March 1614. By I.B. D.D.*, William Stansby for Richard Woodroffe, London, 1615.

și contract mutual, a trimis un mesaj fratelui său, cerându-i să-i expună de urgență cauzele acestei încălcări a cuvântului regal."[94]

Parlamentul accepta compromisul ca procedură standardizată (*Modi of Parliament*) ori de câte ori „părțile nu puteau conveni (sau cei mai mulți dintre cavaleri, proctori, cetățeni ș.a.m.d.). Astfel, prin consimțământul întregului parlament, chestiunile *pot fi supuse compromisului* până la 25 din toate gradele și chiar și mai puțini, până la 3 care pot hotărî asupra cazului, sub rezerva că pentru a fi scrise e nevoie de asentimentul întregului parlament, și nu altfel"[95]. De fapt, avem de-a face cu vechea metodă de a rezolva dispute prin intermediul compromisului (vă rog să remarcați cum numărul tot mai mic de *compromissores* este întotdeauna impar). Cu toate astea, nu toată lumea era de acord că orice dispută poate fi supusă compromisului. După Revoluția Glorioasă, care a pus atâtea probleme constituționale care au fost rezolvate (după cum voi arăta imediat) prin câteva compromisuri, un curajos „om de onoare" a scris un tratat împotriva a ceea ce a fost, probabil, cea mai convingătoare teorie a justificării la acel moment și care susținea că un rege *de facto* este și un rege *de jure*. Atât timp cât asigura protecția supușilor săi, era voința Domnului ca el să fie rege. Însă nu toată lumea era pregătită să accepte această idee.

„Atunci când s-a observat că nici cărțile de legi, nici bibliile, cu toată aplicarea măiestrită a Avocaților și Preoților, nu puteau să ofere adăpost în fața rușinosului lor paradox la care au fost forțați de negarea dreptului Regelui William, unii filozofi mai rafinați, cu aplecare spre problemele Curții, s-au gândit să re-

---

94. Hamon L'Estrange, *The reign of King Charles an history faithfully and impartially delivered and disposed into annals*, E.C. for Edward Dod, London, 1655, p. 57; sublinierea mea.

95. John Sadler, *Rights of the kingdom, or Customs of our ancestors touching the duty, power, election, or succession of our Kings and Parliaments*, J. Kidgell, London, 1682, p. 316; sublinierea mea.

zolve chestiunea. Atunci când Tronul este ocupat [nu contează cum], suntem protejați de către el, iar această protecție presupune obediența mutuală. Prin acest Argument, ei și-ar dori să ne convingă că *toate pricinile ar putea fi supuse compromisului, conștiințele le-ar putea fi salvate, iar Guvernământul n-ar mai fi în pericol.*"[96]

Trebuie să reținem totuși că utilizarea pozitivă a termenului de către englezi nu exclude conotațiile negative ale termenului. În traducerile care se fac în engleză din franceză sau italiană, conotațiile negative, „continentale" ale termenului vor putea fi găsite intacte. O traducere din franceză din 1615, de exemplu, menționează că „nu era considerat convenabil ca Patriarhul, prin persoana sa, să compromită reputația Sfântului Scaun"[97], în timp ce o traducere din 1626 din Traiano Boccalini (1556–1613) menționează de asemenea compromisul într-un context clar negativ[98]:

„Încă și mai mult a fost uimită Maiestatea Sa atunci când a priceput că oamenii au ajuns în zilele noastre la o asemenea nebunie încât să numească acel lucru Joc și Amuzament, tratându-l

---

96. [Person of Honour], *A free discourse wherein the doctrines which make for tyranny are display'd the title of our rightful and lawful King William vindicated, and the unreasonableness and mischievous tendency of the odious distinction of a king de facto, and de jure, discover'd / by a Person of Honour*, tipărit pentru John Lawrence & Richard Baldwin, London, 1697, p. 64; sublinierea mea.

97. Pierre d'Avity, sieur de Montmartin, *The estates, empires, & principallities of the world Represented by ye description of countries, maners of inhabitants, riches of provinces, forces, gouernment, religion; and the princes that haue governed in every estate. With the begin[n]ing of all militarie and religious orders. Translated out of French by Edw. Grimstone, sargeant at armes*, tipărit de Adam Islip pentru Mathewe Lownes & Iohn Bill, London, 1615.

98. Dacă lăsăm deoparte asemenea traduceri, *The Oxford English Dictionary* menționează prima utilizare negativă a termenului „compromis" în 1696.

în consecință cu cea mai mare cruzime. Și au considerat că este numai o distracție, un sport și o cale de petrecere a timpului *să riște și să supună unui compromis dubios* acei bani care au fost obținuți cu multe griji și mare strădanie și care sunt necesari pentru întrebuințări atât de mărețe, încât fără ele lumea l-ar considera pe *Aristotel* un nebun ignorant și pe *Alexandru cel Mare* un plebeu dintre cei mai vulgari."[99]

Și, cu toate astea, faptul că exista o conștiință a semnificației negative nu este reflectat în dicționarele acelor vremuri. Există diferențe frapante între sensurile compromisului în primele dicționare englezești și franțuzești. Dicționarele franțuzești de la 1680 și 1690, după ce enumeră sensurile clasice, adaugă: „Se mai spune că nimeni nu trebuie să-și compromită onoarea, adică să nu o expună hazardului" – Antoine Furetière, *Dictionnaire universel.*[100] Totuși, omologii lor englezi – Phillip Edward (1658), Thomas Blount (1670) – nu fac nici o referire în acest sens.

Într-adevăr, pentru a găsi sensul continental în dicționarele englezești, va trebui să așteptăm până în secolul al XVIII-lea, până la cea de-a șasea ediție a *The New World of Words*, sau *Universal English Dictionary* (1706), care menționează că, într-un sens figurativ, compromisul ar putea semnifica „a se expune riscului de a fi cenzurat întrucât *s-a purtat în așa fel încât să nu-și compromită Onoarea și Reputația*" (sublinierea mea). Faptul că acest sens nu era comun în Anglia în acel moment este demonstrat de întâmplarea că, zece ani mai târziu, în 1719, cea de-a doua ediție din *Glossographia Anglicana Nova* nu face nici o

99. *The new-found politicke Disclosing the secret natures and dispositions as well of private persons as of statesmen and courtiers... And now translated into English for the benefit of this kingdome*, tipărit la Eliot's Court Press pentru Francis Williams, Royall Exchange, London, 1626; sublinierea mea.

100. Vezi și Pierre Richelet, *Dictionnaire de la langue françoise ancienne et moderne*, 1680: „A compromite creditul, onoarea și tot ce are mai de preț o persoană."

referire la acest sens: „Compromisul în drept este o promisiune făcută între două sau mai multe părți care au un diferend de a conferi decizia privind controversa lor unuia sau mai multor arbitri.“ The *Imperial Lexicon of the English Language* (1850) menționează „expunerea la risc“ ca semnificație posibilă. Cu toate astea, în 1877, *A Dictionary of the English Language* (Samuel Johnson) nu face referire la această conotație negativă.

Ediția revizuită și extinsă a *The Century Dictionary and Cyclopedia* (1911, prima ediție fiind din 1889) oferă o posibilă explicație. Potrivit acesteia, „a expune riscului, pericolului sau unor consecințe serioase, precum suspiciunea scandalului“, reprezintă „o semnificație recentă pentru care a fost înainte folosit termenul *compromit*“. În mod remarcabil însă, cercetările mele întreprinse direct pe documente din secolele al XVI-lea și al XVII-lea nu au revelat folosirea termenului cu acest sens, ci mai degrabă cu acela specific din *Imperial Lexicon*: „A se angaja și a se implica printr-un anume tip de act sau declarație, care nu trebuie să fie neapărat o promisiune, dar care implică neapărat anumite acțiuni viitoare. Prin urmare, presupune o expunere la risc prin intermediul unui act sau al unei măsuri anterioare care nu poate fi revocată.“ Sensul este aici mai degrabă juridic – fără prea mare legătură sau chiar detașat de „compromiterea onoarei sau a conștiinței“[101].

O asemenea discrepanță trebuie explicată, iar explicația trebuie să se refere atât la nivelul individual, cât și la cel politic, privind nu doar reprezentarea politică, ci și reprezentarea sinelui. De ce erau francezii atât de grijulii să nu se compromită, în timp ce englezii îmbrățișau compromisul ca pe o virtute? Pentru a răspunde trebuie să ne întoarcem la individ. Până la urmă, individul este cel care se teme sau nu să se compromită,

101. Cu privire la această problemă, vezi și *The Oxford English Dictionary*.

să-și compromită onoarea și reputația sau chiar statutul. Cum se percepea pe sine un individ premodern? Cum anume se identifica ca „eu" și cum anume această identificare de sine determina felul în care acest individ se raporta la a fi reprezentat? Următorul capitol se va referi exact la aceste chestiuni.

4

Dialectica individului

Înțeleptul e înțelept pentru sine și este primul care bea din propriile fântâni. Începe prin a medita la tine însuți! Dar asta nu e de ajuns. S-ar cuveni și să închei tot cu tine... Tu ești pentru tine primul și ultimul. — PAPA URBAN II

În capitolul anterior am încercat să trasez o genealogie a compromisului de la originea sa în legea romană, unde era un contract verbal menit să rezolve o dispută prin arbitrajul unei a treia părți. Capitolul relevă, de asemenea, potențialul politic al compromisului, care provenea nu doar din autoritatea deplină a arbitrului, care nu era constrâns în deciziile sale de nici un fel de lege, ci și din dubla semnificație a compromisului în Evul Mediu, *arbitratio* și *electio*. Această dublă semnificație ne reamintește vechea și uitata asumpție pe care o împărtășim cu privire la alegeri ca metodă de a arbitra diferențele.

Capitolul face referire și la a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când cele două semnificații diverg pe cele două țărmuri ale Canalului, și se încheie cu întrebarea: de ce se tem francezii să se compromită, în timp ce englezilor le era rușine să facă asta? Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să examinăm cum anume se privea pe sine cineva *înainte* de acest moment crucial. E clar că ceva s-a schimbat în percepția de sine de o parte și de alta a Canalului în această perioadă. Cu toate acestea, înainte măcar să aproximăm motivele acestei schimbări, va trebui să clarificăm *ce* anume s-a schimbat. Cum se concepea individul înainte de acest moment de divergență? De vreme ce compromisul, după cum am încercat să arăt, este un concept care se află undeva la mijloc între reprezentare și autoreprezentare, cea de-a doua devine crucială pentru înțelegerea primeia.

Faptul că definirea de sine a individului în raport cu comunitatea nu este nici modernă și nici de la sine înțeleasă trebuie

să fie clar oricui a citit *Antigona* lui Sofocle sau *Apărarea lui Socrate* a lui Platon. Și totuși opinia asupra căreia s-a convenit înainte era aceea că noțiunea de „individualitate" era esențial una modernă. Cercetătorii timpurii, precum Jacob Burckhardt sau Otto von Gierke, au susținut că, în timpul Evului Mediu, individul nu putea fi înțeles decât prin intermediul comunității (rasă, naționalitate, apartenență la o comunitate, familie, popor ș.a.m.d.) și că adevărata „personalitate" a rămas „grupul" până la începutul Renașterii. Această perspectivă a influențat maniera de a privi lucrurile a istoricilor și sociologilor secolului XX, care au căutat mereu indicii ale apariției individualității în modernitate. Cu toate acestea, cercetătorii contemporani nu sunt de acord.[1]

Spre lauda lor, câțiva istorici americani au pus bazele acestei abordări neortodoxe. În anii '20 (chiar dacă nu a avut un impact prea mare atunci), Charles Homer Haskins a fost primul care a vorbit despre „Renașterea din secolul al XII-lea", iar, într-un eseu scris în 1972, Colin Morris considera perioada dintre 1050–1200 un timp al „descoperirii individului".[2] Operele lor au fost reevaluate la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI, în lumina unui număr mare de dovezi care le sprijină

---

1. Jacob Burkhardt, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, Livre de Poche, Paris, 1966, p. 157; Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. 1: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft, Weidmannsche Buchhandlung*, Weidmann, Berlin, 1868, citat în Anthony Black, „The Individual and Society", în *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450* , J.H. Burns (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

2. Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Barnes and Noble, New York, 1927, retipărit în 1964; Colin Morris, *The Discovery of the Individual*, 1972, citat în *L'Individu au Moyen Âge: Individuation et individualisation avant la modernite*, Brigitte Miriam Bedos-Rezak & Dominique Iogna-Prat (eds), Edition Flammarion, Paris, 2005, p. 11.

ideile. Trecerea la o mai mare conștiință de sine a individului a fost explicată în termenii neoplatonismului, naturalismului aristotelic, creștinismului ș.a.m.d. Probabil însă că modificarea cea mai importantă în interpretarea specifică acelei perioade a fost acceptarea ideii că indivizii nu sunt opuși grupurilor, ci sunt mai degrabă într-un raport reciproc constitutiv[3]:

„Sociologia istorică este capabilă să reveleze caracterul esențial al individului, chiar și pe parcursul Evului Mediu, nu doar într-un sens trivial din punct de vedere antropologic al interdependenței dintre individ și societate, ci și în sensul legitimării morale, religioase și politice a grupului sau a «corpului social» prin membrii săi, a întregului prin intermediul părților și viceversa."[4]

Sau, după cum spune Anthony Black, „n-ar fi avut prea mult sens să vorbim despre individ ca fiind capabil să facă revendicări *împotriva* comunității sale; cea din urmă îi susținea revendicările"[5]. Așadar, înainte să ne întrebăm unde anume a avut loc „apariția individului", ar trebui să lămurim mai întâi despre ce individ vorbim. Dacă vorbim despre omul modern ca despre „un atom situat într-un univers în care fiecare individ e un univers în sine, autodeterminat, care își urmărește și își servește propriile interese, un calculator rațional al celor mai bune lucruri pentru sine", atunci individul medieval era într-adevăr mult mai sofisticat decât ar vrea să admită mulți dintre noi.[6] Era văzut și se vedea pe sine ca exemplar unic și individual, dar și ca membru al unuia sau mai multor grupuri. Cu toate

3. Peter von Moos , „L'Individu ou les limites de l'institution ecclésiale", în Bedos-Rezak & Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Âge*, ed. cit., p. 271.

4. *Ibid.*, p. 271.

5. Anthony Black, „The Individual and the Society", în *op. cit.*, 1991, p. 591.

6. Janet Coleman (ed.), prefață la *The Individual in Political Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford, 1996, XII.

acestea, mulți savanți lucrează încă cu dialectica individului în raport cu grupul, fără a da vreo atenție sau chiar ignorând complet o altă dialectică, mai semnificativă, care se desfășura în interiorul individului, între *forum internum* și *forum externum*. Chiar și așa, fără a înțelege jocul dintre cele două nu vom putea înțelege de ce primele versiuni negative ale compromisului sunt legate de o reprezentare simplificată a *forum internum*, adică cu virtutea, conștiința sau onoarea cuiva.

Prima parte a acestui capitol analizează ambivalența care există în inima creștinismului cu privire la unicitate și asemănare, după cum se dezvăluie în orizontul hermeneutic creștin al tuturor cuvintelor pe care le asociem azi cu apariția individualității. Felul în care această ambivalență a fost formalizată în cele două foruri, cel interior și cel exterior, în jurul secolului al XII-lea, va fi analizat în partea a doua. Partea a treia arată cum dialectica dintre cele două foruri s-a reflectat în tensiunea dintre cele două cerințe ale Bisericii: salvarea sufletului individual și păstrarea corpului mistic al lui Hristos. Același joc între individ și colectiv era prezent nu numai în interiorul Bisericii, ci și în *res publica*, în lucrurile lumești, după cum vom vedea în partea a patra, cea care analizează raportul între *lex publica* și *lex privata*. Capitolul se încheie cu o revizitare a conceptului clasic al reprezentării, înțeles într-o manieră descendentă, mai ales când este implicată o reprezentare a poporului. Voi arăta că un individ putea fi reprezentat și, prin urmare, putea face un compromis numai în al său *forum externum*. *Forum internum* rămânea în afara obligațiilor sociale, iar asta va avea consecințe în ceea ce privește atitudinea generală față de compromis.

CREȘTINUL AMBIVALENT

Este ușor să vedem în cadrul mental al creștinismului un vestigiu al unei *Weltanschauung* antice, dar asta ar fi o greșeală dacă vrem să înțelegem felul în care gândeau oamenii în acel

moment. Perspectiva occidentală asupra individului datorează foarte mult creștinismului.[7] În Europa medievală, imaginarul creștin a reprezentat orizontul atotcuprinzător al vieții intelectuale și morale. Toate cuvintele pe care le putem asocia cu conceptul modern al individualității, în ciuda originii lor latine, au fost marcate iremediabil de utilizarea lor creștină, iar provocatoarea dogmă a trinității a fost crucială pentru modelarea felului în care a fost concepută relația dintre unicitate și similaritate, autonomie și conformitate. Este greu de acceptat ideea contraintuitivă a unui singur Dumnezeu în trei persoane, fiecare dintre persoane fiind în totalitate Dumnezeu, fără a accepta că asta va avea consecințe pentru felul în care indivizii se vor concepe pe sine. Nu se poate ca cineva să folosească zilnic cuvinte menite să descrie individualitatea în felul în care o concepem astăzi, dar care trimit în același timp la asemănare și comunitate, fără a fi influențați de ele. Câteva exemple vor ilustra acest punct.[8]

Identitas, înțeleasă astăzi drept „permanență a sinelui" și o marcă a individualității, a fost vreme de secole un concept folosit de creștini pentru a indica trăsăturile trinității, prin opoziție cu *alteritas*, *singularitas* și *diversitas*. Concepută în acest fel, *identitas* desemnează atât singularitatea, cât și pluralitatea. Un om are o identitate tocmai pentru că este identic cu altceva sau cu altcineva. Dumnezeu Tatăl are o identitate diferită de cea a Fiului sau a Sfântului Duh tocmai *pentru că* toate trei sunt identice în esență.

Dacă societatea este un joc de teatru, atunci *persoanele* sunt măștile unor actori, care mai degrabă dezvăluie decât ascund

---

7. C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, Society for Promotion of Christian Knowledge, Toronto University Press, Toronto, 1972, p. 10.

8. Următoarele paragrafe au fost documentate în special prin Dominique Iogna-Prat, introd. la Bedos-Razak & Iogna-Prat, *L'individu au Moyen Âge*, ed. cit., în special pp. 25–29.

adevărata lor esență. Hristos este *persona Paterni* – imaginea, fața Tatălui. *Re-prezentându-L* pe Tatăl, Fiul îi împărtășește de asemenea *esența*. Încă o dată, incomprehensibila Trinitate îi obligă pe oameni să conceapă persoane diferite împărtășind aceeași substanță. De aici până la identificarea persoanei umane prin aceea că împărtășea cu întreaga omenire o natură rațională unică nu mai era decât un pas. Boethius (480–524 d. Hr.) spune: „Ceea ce numește cineva atunci când vorbește despre persoană este substanța indivizibilă a naturii sale raționale" („*personae proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*"). Astfel, un individ era o persoană tocmai pentru că împărtășea o substanță sau o esență comună cu întreaga omenire.[9] Biserica era o *persona* pentru că era o *universitas*. Odată cu papa Inocențiu IV (d. 1254), care a interzis excomunicările colective, grupul a devenit o „persoană reprezentativă", tocmai pentru că avea propria raționalitate dincolo de raționalitatea indivizilor care îl formau. Distincția nu a rămas doar conceptuală, a devenit ontologică.[10]

Subiectus (subiectul) este, evident, un termen încă și mai ambivalent. Astăzi se mai acordă puțină atenție derivării *subiectivității* din *subiectio* (ceea ce este plasat dedesubt). În latina medievală, subiectul era cel care era supus, care asculta, dar și instanța care conferea stabilitate, sens în care era asimilat cu substanță (*sub-stantia*), care era deosebită astfel de „accidente". Marile dezbateri sacramentale din secolele al XII-lea și al XIII-lea privind semnificația adevărată a Euharistiei vor duce la formularea unei obiecții între *subiectivum* și *obiectivum* pentru a explica transformarea pâinii și a vinului fără modificarea substanței lor.

---

9. Putem considera că distincția pe care o face Heidegger între termenul grecesc *ousia* (Ființă) și cel latinesc *sub-stantia* (ceea ce stă dedesubt), o distincție foarte importantă din punctul de vedere al teologiei și filozofiei, este mai puțin importantă în cazul de față, așa cum probabil era și pentru creștinii obișnuiți în timpul Evului Mediu.

10. Anthony Black, „The Individual and Society", în *op. cit.*, 1991, p. 599.

Nu în ultimul rând, prin „individ“ (*individuus, -a, -um*), limba latină desemna o existență indivizibilă. Atomul era un *individuum*, adică era non-divizibil. Trinitatea, desigur, era unică și indivizibilă, în ciuda faptului că era formată din trei persoane, la fel ca și Biserica, în ciuda evidentei ei pluralități. De fapt, latina scolastică a fost martora apariției substantivului *individuatio* (ceea ce face dintr-o ființă o existență singulară) și a verbului *individuare/individuari*, plus o proliferare a determinațiilor suplimentare, cum ar fi *individium signatum* și *individuam demonstrandum*.[11] Și, cu toate acestea, este foarte interesant că latina medievală nu folosea termenul „individ“ pentru a desemna persoane, ci mai degrabă *persona singulus, civis, fidelis* ș.a.m.d. Presupun că motivul poate fi găsit exact în dialectica uitată a individualității.

Jocul interior între unicitate și similitudine este evident la mai multe niveluri și apare între diferite forme. În jurul secolului al XII-lea, poate fi observată emergența și consolidarea numelor de familie, a semnelor heraldice, semnăturilor, sigiliilor, portretelor sau iconografiei. Toate au fost inventate ca modalități de a identifica individul și, *în același timp*, nu un individ izolat, ci unul care este totodată membru al unui anumit grup (*universitas*). Asemenea „markeri de individualizare“ („*marquers de l'individuation*“), după cum i-a numit Bedos-Rezak, „nu au *raison d'être* decât prin raportare la un grup“[12]. Numele de familie, de exemplu, apare undeva în jurul secolului al XI-lea, înlocuind practica unui singur nume dat la naștere. Indica fie genealogia (*nomen paternum*), locul nașterii sau ocupația – toate menite *să identifice*, dar și *să situeze* individul în cadrul unei comunități mai largi („fiul lui...“, „cel înalt“, „măcelarul“ ș.a.m.d.). Aceeași logică se aplică armurilor sau semnelor

11. Pentru o discuție mai detaliată a acestor termeni, vezi introducerea la Iogna-Prat, *L'individu au Moyen Âge*, ed. cit., în special pp. 25–29.
12. *Ibid.*, p. 25.

heraldice. S-ar putea spune că toate aceste semne aveau ca scop identificarea individului pe câmpul de luptă. Dar putem vorbi mai degrabă de o modalitate de *situare* decât de una de identificare. Luptătorul este un individ, dar și parte a întregului ordin al cavalerilor, având un anumit rang în interiorul acestuia. Sigiliul era, de asemenea, mai mult „o măsură a statutului social decât a caracterului individual"[13]. Există foarte multe alte exemple, prea numeroase ca să le amintim aici.[14]

Cea mai sigură cale de a afirma identitatea cuiva era, paradoxal din punctul de vedere al unui modern, prin conformism. În textele medievale, *imitația* avea rolul de a revela *identitatea*. Suntem tentați azi să apreciem în mai mare măsură acei autori care s-au îndepărtat cât mai radical de stilul latin clasic, în ciuda diferențelor dintre ei (Fredegaire, cca 660; Saint Bernard, 1090–1153; franciscanul Salimbene, 1221–1288 sau 1289), din pricina felului lor de a scrie, pe care astăzi l-am numi „original". Cu toate acestea, autorii care erau văzuți în epocă ca fiind cei mai originali, precum Mussato (1261–1329), Dante (1265–1321) sau Pogge (1380–1459), erau lăudați și apreciați tocmai pentru capacitatea lor de a-i imita pe clasici.[15] Un individ era cu atât mai aproape de „propriul sine" cu cât urma mai îndeaproape preceptele stabilite de autoritățile clasice. Nesurprinzător, ideile revoluționare ale secolelor al XVI-lea și al XVII-lea au fost prezentate ca *renovatio*, o revenire la origini care nu au fost compromise. Inovația în această privință nu era considerată doar nenecesară, ci și periculoasă.

Luând în considerare ambivalența creștină, este ușor să vedem cum, dintr-o perspectivă clasică, individul era subiectul

---

13. Bedos-Rezak & Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Âge*, p. 54.

14. Pentru o discuție detaliată privind aceste subiecte, vezi contribuțiile lui Brigitte Miriam, Bedos-Rezak, Claude Jeay, Joseph Morsel și Benoît Grévin în *ibid.*

15. Benoît Grévin, „L'écriture du latin médieval (XII^{e}–XIV^{e} siècle). Les paradoxes d'une «individualisation» stylistique", în *ibid.*, pp. 102–103.

unei tensiuni inerente, dar fertile, între unicitate și similitudine, precum și între singularitate și calitatea de membru al unei comunități – adică între *forum internum* și *forum externum*.

UN INDIVID, DOUĂ FORURI

Formalizarea distincției dintre cele două foruri datează cel puțin din perioada conciliară, aparent la puțină vreme după 1140, dar este probabil mai veche decât atât. Renașterea dreptului roman și distincția dintre legea publică și cea privată (*lex publica* și *lex privata*) au făcut distincția aproape naturală.[16] Se referea la „cele două mari arene în care legea canonică a Bisericii era operațională: forul exterior al curților ecleziastice și forul interior al conștiinței și penitenței“[17]. Deși termenii pot fi diferiți uneori, ideea rămâne aceeași. În loc de *forum internum*, vom mai întâlni în Evul Mediu termeni precum *forum conscientiae* sau *forum poenitentiale*, în vreme ce *forum externum* va fi uneori numit *forum judiciale*. Toma d'Aquino, de exemplu, în *Scriptum super Sententiis*, folosește alternativ și cu același sens *forum conscientiae* cu *forum poenitentiale*, în vreme ce pentru *forum externum* preferă *forum judiciale*, în timp ce ideea rămâne neschimbată: în vreme ce *forum externum* este formalizat, prin proceduri specifice, întreprinse de profesioniști pregătiți pentru asta, *forum internum* este mai puțin reglementat și mai puțin preocupat de proceduri. În timp ce *forum externum*

16. Vittor Ivo Comparato, „A Case of Modern Individualism: Politics and the Uneasiness of Intellectuals in the Baroque Age“, în Coleman, *The Individual in Political Theory and Practice*, ed. cit., 2006, p. 149.

17. Joseph Goering, „The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession“, în *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Wilfried Hartmann & Kenneth Pennington (eds), Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008, pp. 379–380.

este obligatoriu (ești obligat, de exemplu, să apari în fața unui tribunal ecleziastic), cel interior este complet voluntar: nimeni nu poate fi obligat să se confeseze sau să se pocăiască, deși, cel puțin teoretic, cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran făcea cel puțin o confesiune pe an obligatorie atât pentru bărbați, cât și pentru femei. Exista o vastă literatură canonică menită a-i învăța pe confesori cum să se poarte cu penitenții, dar și care să-i învețe pe penitenți să se pregătească pentru confesiune. Totuși, aceste detalii sunt de mică importanță pentru noi: „După ce s-au luat în considerare toate aspectele legate de experiențele cotidiene, rutiniere, rămâne faptul important că *forum internum* este un mare tribunal al dragostei, și nu al legii.“[18] În forul interior, spre deosebire de cel exterior, individul este „simultan acuzat și acuzator“[19]. În *forum internum*, fiecare este propriul său stăpân, iar conștiința este singurul judecător.

Ar fi o greșeală totuși să ne concentrăm exclusiv asupra creșterii acceptării unui *forum internum* autonom fără a lua în considerare și cealaltă față a monedei, adică *forum externum*. După cum voi încerca să arăt, asemenea distincții nu ar trebui înțelese ca opoziții, ci mai degrabă ca momente constitutive care își corespund în cadrul unei dialectici uneori mai delicate, alteori mai brute. Vă rog să remarcați că folosesc distincția dintre cele două foruri într-un sens mai permisiv decât canoniștii secolului al XII-lea, așa cum făceau probabil și cei mai mulți dintre contemporanii lor: prin *forum internum* înțeleg acel spațiu în care individul se caracterizează prin autenticitate și autonomie (în sensul etimologic al celui care-și dă singur legi, *auto-nomos*), iar prin *forum externum*, acela în care unicitatea individului este asigurată de apartenența acestuia la o *universitas* – nu doar

18. Werner Stark, „The Routinization of Charisma: A Consideration of Catolicism“, în *Sociological Analysis*, 26, nr. 4, 1965, p. 28.
19. Goering, „The Internal Forum“, în *op. cit.*, p. 380.

Biserica, ci satul, orașul, provincia, ba chiar și *populus*, cum ar fi spus Baldus.[20]

Dintr-o perspectivă creștină, această ambivalență nu este atât de greu de administrat cum ar putea părea la prima vedere. După cum observă Kantorowicz, interpretându-l pe Dante, „atât Hristos, cât și Adam erau om într-o manieră dublă“[21]. Este adevărat, Biserica era o comunitate mistică ce cuprindea toți credincioșii, cei trecuți, cei prezenți și cei viitori (după cum a susținut Sfântul Augustin în *Despre Cetatea lui Dumnezeu*), dar acest corp asigura identitatea și unicitatea fiecărui membru tocmai pentru că era membru al acestei comunități. Ierarhia, vizibilă *și* invizibilă, între creștini nu era un impediment, chiar dimpotrivă. Pentru că fiecare membru, indiferent de poziția sa în interiorul comunității, ocupa o funcție unică, invidia era, teoretic vorbind, interzisă. Un degețel nu poate înlocui un ochi, dar nici ochiul nu poate înlocui degețelul.

„În cetatea lui Dumnezeu nu va exista invidie a celui inferior pentru cel superior, așa cum îngerii nu invidiază arhanghelii – căci aceasta este una dintre cele mai mari binecuvântări ale acestei cetăți binecuvântate. Cei care au primit mai puțin vor trăi în pace deplină cu cei mai favorizați, iar cei de jos nu și-ar putea dori să le ia locul celor aflați mai sus mai mult decât un deget și-ar dori, dată fiind ordinea trupului, să devină un ochi. Cei mai puțin înzestrați vor avea înalta înzestrare de a nu dori ceva mai de soi decât darurile lor umile.“[22]

Fiecare om a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (adică identic cu ceilalți oameni), de Dumnezeu, care este cauza lui primară, și de părinții biologici drept cauză secundară. Așadar fiecare este un individ independent din punct de

---

20. Vezi exemplele oferite în Ernst H. Kantorowicz, *Cele două corpuri ale regelui*, Polirom, Iași, 2014, tr.: Andrei Sălăvăstru.

21. Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 416.

22. Augustine, *City of God*, Image Books, New York, XXII, 30, p. 541.

vedere moral, *dar și* un membru al Bisericii. Ar fi însă o eroare să simplificăm această dialectică, reducând unicitatea exclusiv la *forum internum* și asemănarea exclusiv la *forum externum*. Pentru omul medieval, jocul dintre unicitate și similitudine era prezent în ambele foruri. Unicitatea individului era asigurată în *forum internum* de faptul că fiecare om era un agent moral independent, care răspunde numai înaintea lui Dumnezeu, iar în *forum externum* de faptul că îndeplinea o funcție unică în cadrul unei *universitas*. În același timp, asemănarea era păstrată în cadrul lui *forum internum* prin aceea că fiecare om era creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, și în *forum externum* de faptul că toți oamenii sunt membri ai *universitas*. Din moment ce omul e om în măsura în care e creația lui Dumnezeu, împărtășind imaginea și raționalitatea divinității, cu cât se apropie mai mult de reprezentarea „corectă", cu atât se află mai aproape de esența divină și de adevărata lui natură. Adevărata independență și autenticitate în sfera privată cere conformism în sfera publică. „Indivizii nu puteau intra în acest tablou decât în calitate de ocupanți ai anumitor «funcții publice», care îndeplinesc anumite «îndatoriri» (*officia*): episcopi, regi, simpli muncitori. Încă o dată, individul luat în sine nu se opune societății."[23] Dacă acuzația de erezie a rămas atât de serioasă pe toată durata Evului Mediu, asta se întâmpla exact pentru că ea amenința în același timp atât „sufletul" individului, cât și „sufletul" comunității prin aceea că punea în pericol întreaga dialectică. Ortodoxia, adică conformitatea, a rămas foarte mult timp cea mai sigură cale către individualitate, și, în ciuda aparențelor, în multe cazuri încă este. Un om devenea „eu" tocmai pentru că era „membru" al unei comunități și putea fi „membru" numai în măsura în care era un „eu". Dacă ne vom concentra strict asupra unuia dintre poli, atunci riscăm să pierdem o jumătate din poveste.

---

23. Black, „The Individual and Society", în *op. cit.*, p. 593.

Străduindu-se să „descopere individualul", mulți cercetători ai perioadei medievale se concentrează asupra literaturii mistice și monastice pentru a sublinia importanța lui *homo interior.* Ineke van't Spijker, de exemplu, se concentrează pe fenomenul mistic și pe crearea cămării ascunse a minții (și a inimii). Spijker observă corect că, „în dezvoltările monastice de la începutul Evului Mediu, această tradiție a pustiei (adică a Părinților Pustiei) nu a fost uitată" și „distincția dintre viața interioară și cea exterioară nu a dispărut, însă a devenit secundară în raport cu semnificația ritualului, care le cuprindea pe amândouă fără să facă distincție între ele", până când, în Vest, mănăstirile benedictine au adus din nou problema în prim-plan.[24] „Mintea și activitățile ei religioase devin un loc de concentrare și un refugiu din calea lumii."[25]

Cu toate acestea, pentru că analizează perioada dintr-o perspectivă modernă, distincția dintre *forum internum* și *forum externum* este prezentată în termenii unei dihotomii, indiferent de context. Într-adevăr, omul medieval în general și călugărul aflat în căutare de revelații mistice în special erau conștienți de deosebirea dintre cele două, precum și de ipocrizia și decepția implicate de distincția dintre interior și exterior, în a avea grijă numai de exterior și a neglija sinele, „îmbrăcat doar în straiele profesiei"[26]. Dar asta nu înseamnă că cele două foruri sunt în mod inerent opuse. După cum se observă în acest citat, această dihotomie trebuie, la modul ideal, să fie rezolvată dialectic. Făcând anumite lucruri în lumea exterioară, putem influența interiorul, și invers. Astfel, ceea ce părea șocant este faptul că „legătura strânsă dintre omul exterior și cel interior" capătă dintr-odată sens.[27]

---

24. Ineke van't Spijker, *Fictions of the Inner Life: Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium, 2004, p. 19.

25. *Ibid.*, p. 45.

26. Peter Damian, Epistola 153, citat în van't Spijker, *op. cit.*, p. 45.

27. Van't Spijker, *op. cit.*, p. 63.

„Cel mai important element în lucrarea *De institutione* este faptul că Hugues (de Saint-Victor, secolul al XII-lea) acordă atât de multă atenție comportamentului exterior. În privința educării tinerilor, modelarea omului exterior este văzută ca începutul schimbării atitudinii interioare. Așa cum comportamentul necontrolat (ascultarea, de exemplu) arată un interior haotic, controlarea acestui comportament va ajuta la transformarea haosului în ordine și armonie. Există astfel un puternic accent care se pune pe legătura dintre interior și exterior, o conexiune care nu există numai la nivelul novicelui care încearcă să dea formă vieții sale, dar care, după cum vom vedea, caracterizează pe toată lumea, lucrurile exterioare vizibile indicându-le pe cele invizibile.“[28]

Mai mult, odată ce luăm în considerare jocul dintre unicitate și asemănare în ambele foruri și eliminăm perspectiva contemporană, ceea ce o uimește pe Spijker, adică faptul că „realizarea unui om interior, acolo unde contextul pretinde restaurarea unei Imagini valabile în mod universal, nu implică strădania pentru a dobândi o individualitate unică“, devine acum un fapt logic: „universalitatea scopului și comunitatea fraților călugări sau eremiți îl împiedică pe omul interior să devină un individ singuratic, așa cum se întâmplă uneori în protestantism, conform lui Weber.“[29]

Trebuie să recuperăm această dialectică a individualului, atât de „normală“ atunci și atât de stranie astăzi. Din moment ce teama de compromis apărea ca teamă de a compromite unicitatea cuiva, este crucial să înțelegem cum dialectica unicității și a asemănării între cele două foruri și în interiorul lor s-a manifestat în sferele politice și religioase.

---

28. *Ibid.*, p. 69.
29. *Ibid.*, p. 12.

DOUĂ FORURI, O SINGURĂ BISERICĂ

Dacă această ambivalență este atât de adânc înrădăcinată în inima creștinismului, nu ar trebui să ne surprindă că, în aceeași perioadă în care Biserica a creat o ierarhie, începând cu secolul al XII-lea, și-a întărit și câteva dintre principiile „individualiste". Cel puțin o vreme, cele două au mers mână în mână. Cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran (același care a introdus *compromissum* ca o modalitate de alegere în cadrul bisericii) a interzis de asemenea confesiunea publică și excomunicările colective. În al său *forum internum*, individul nu era doar liber, el era și personal responsabil. „Textele teologice și filozofice ale secolului al XII-lea manifestă deja un anumit *personalism etic* concentrându-se asupra sferei privatului, a intențiilor din spatele faptelor." Nu este întâmplător că acest conciliu este văzut de mulți istorici, inclusiv de Janet Coleman, ca unul dintre punctele de turnură în drumul către individualismul modern.

„Din această grijă față de intențiile private a apărut practica extinsă a confesiunii, după cum a fost stipulată în decretele celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215. [...] Odată cu ridicarea căsătoriei la rangul de sacrament al Bisericii în secolul al XII-lea, ea a început să fie privită ca un contract între doi indivizi care consimt, bărbat și femeie, contract care nu putea fi încheiat decât la vârsta la care cei doi aveau pe deplin rațiune și își puteau da acordul."[30]

Chiar și astăzi, *Corpus Iuris Canonici* se încheie cu formula „*salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet*" („salvarea sufletelor trebuie să fie mereu legea supremă în Biserică"). La prima vedere, această poziție pare să fie într-o opoziție directă (și intenționată) cu principiul fundamental al legislației romane: „*salus publica suprema lex esto*". Pentru Biserica medievală nu pare să existe totuși o contradicție între cele două, cel

30. Janet Coleman, „The Individual and the Medieval State", în *The Individual in Political Theory and Practice*, ed. cit., p. 16.

puțin la modul ideal. Trebuie să ținem cont de faptul că la nivelul Bisericii există o ambivalență manifestă între cerința salvării individuale și aceea a menținerii trupului mistic al lui Hristos. Ambele cerințe trebuie îndeplinite pentru ca Biserica să-și poată atinge misiunea. La nivel teoretic, Biserica era responsabilă pentru păstrarea echilibrului între cele două cerințe, iar asta nu era deloc o sarcină ușoară.

Practic, din pricina corupției acestei lumi, cele două cerințe intrau adeseori în conflict, uneori în mod radical, iar istoria Bisericii a fost marcată de bătălii aprige pentru una sau pentru cealaltă. După cum a observat Peter von Moos, tensiunea dintre cele două, prezentă încă de la început, a explodat în secolul al XIII-lea, „când pretențiile papale privind puterea deplină au ajuns la apogeu, iar ideile lui Gioacchino da Fiore (1135–1202) cu privire la venirea Bisericii Sfântului Duh s-au răspândit și s-au amestecat cu chemarea franciscană de revenire la Biserica primitivă“[31].

Echilibrul dintre cele două a fost stricat (dacă a existat cu adevărat), iar în argumentele înaintate de fiecare tabără putem vedea semnele disputei dintre individualismul centrifug și centripet din viitor. Numesc „individualism centripet“ acea formă de individualism care favorizează *forum internum* și „individualism centrifug“ acela care se concentrează pe *forum externum*.[32] Cei care favorizau *forum internum*, precum canonistul Nicolaus de Tudeschis, arhiepiscop de Palermo (Panormitanus), favorizau, de asemenea, *fides in uno solo* (credința individuală) și comunicarea personală a fiecărui credincios cu Sfântul Duh. În termenii relației dintre *forum internum* și *forum externum*, nu ezită să afirme: „În fața legii conștiinței, nimeni nu trebuie să

31. Moos, „L'Individu ou les limites de l'institution ecclésiale“, în *op. cit.*, p. 274.

32. Vezi Alin Fumurescu, „Lost in Translation: Centripetal Individualism and the Classical Concept of Descending Representation“, în *European Journal of Political Theory*, 10, 2011, nr. 2.

se supună unui superior, nici măcar papei." Dacă sunt două legi (*duae sunt leges*), atunci legea privată (legea conștiinței) este mai puternică decât cea publică (*private est potentior publicae*).[33] Chiar și papa Urban II (1088–1099), într-un text atribuit lui Grațian (cca 1140), pare să favorizeze legea privată în raport cu cea publică:

„Există două legi, una publică și una privată. Legea publică conține tot ceea ce Sfinții Părinți au scris sau au confirmat, din care s-au stabilit canoanele potrivite pentru a lupta împotriva transgresiunilor. Legea privată este aceea care, prin inspirația Sfântului Duh, este înscrisă în inimile noastre [...] dacă cineva [...] atins de suflarea Sfântului Duh vrea să-și salveze sufletul printr-un legământ, pentru că este condus de legea privată, nu există vreun motiv ca el să fie împiedicat de legea publică [...]. Cine ar putea rezista Sfântului Duh cu demnitate?"[34]

Cu toate acestea, autorul care poate fi considerat cu ușurință precursorul individualismului centripet al secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, subliniind din nou necesitatea aplecării asupra *forum internum*, rămâne Bernard de Clairvaux. În secolul al XII-lea, în *De consideratione*, își avertizează fostul prieten și elev, papa Eugeniu III, că, fiind capul Bisericii, responsabil cu salvarea atâtor suflete, nu însemna că trebuia să și-l neglijeze pe al său:

„Cu privire la fructele considerației, trebuie meditat la patru lucruri, unul după altul: la tine, la ceea ce este sub tine, în jurul tău și deasupra ta. Atenția ta trebuie să se îndrepte în primul rând spre tine însuți și să nu se lase distrasă de nimic. [...] Ce rost are să câștigi întreaga lume dacă te vei ruina pe tine însuți, care ești unic? [...] Când vei fi deslușit toate misterele,

33. Panormitanus, *Commentaria in V Decretalium libros*, în c. 6 X, I 31, și în c. 44 V, 39, n. 3, Venetiis, 1617, citat în *ibid.*, p. 283.

34. Gratian, *Decretum*, II causa XIX, qu2, 2, Friedbeerg I. Lepzig (ed.), citat în *ibid.*, p. 278; traducerea mea.

toată întinderea pământului, înălțimea cerurilor și adâncurile mărilor, de te vei ignora vei fi ca omul ce a clădit fără temelie, care a prăsit ruină, nu edificii. Tot ce vei fi construit în afara ta va fi numai o mână de praf risipită în vânt. Înțeleptul e înțelept pentru sine și este primul care bea din propriile fântâni. Începe prin a medita la tine însuți! Dar asta nu e de ajuns. Cu tine trebuie să și sfârșești. [...] Tu ești pentru tine primul și ultimul!"[35]

Aproape că nu mai trebuie spus că succesul acestor viziuni centrate pe individ nu a rămas fără o contrareacție, eliminând astfel riscul ca, începând cu secolul al XIV-lea, Biserica să se fragmenteze, existând atâtea Biserici câți credincioși care aveau o relație personală cu Dumnezeu. Viziunea unui trup organic al lui Hristos ar fi fost iremediabil compromisă. În 1331, papa Ioan XXII a atacat curentul scolastic care eleva experiența personală a divinității în detrimentul aspectului comunitar al Bisericii. Dacă tot ceea ce contează este fericirea sufletului imediat după moarte, la ce bună Judecata de Apoi? Dacă răsplata sau pedeapsa vin atât de repede, ce-i va mai rămâne lui Hristos să judece la a doua venire? Conform celui de-al doilea papă de la Avignon, fericirea în prezența lui Dumnezeu nu este posibilă până când trupul întreg al Bisericii nu va fi reunit, adică până la venirea împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Aceasta nu este o interpretare secundară, ci una cât se poate de în acord cu felul de a vedea lucrurile al Părinților Bisericii. Augustin spune de asemenea că cerurile vor veni „atunci când va veni Sabatul [...], acel Sabat care nu va avea înserare [...], ci numai ziua Domnului, cea de-a opta zi, cea eternă!". „Numai atunci vom fi uniți cu El, și El va fi în toate!"[36]

---

35. Bernard de Clairvaux, „De consideratione II, 3, 6", în *Sancti Bernardi opera*, vol. 3, J. Lecclerq & H. Rochais (ed.), Cisterciennes Editions, Roma, 1963, pp. 414–415, citat în Moos, „L'Individu ou les limites de l'institution ecclésiale", ed. cit., p. 272.

36. Augustine, *op. cit.*, pp. 543–544.

Pentru Ioan XXII, existau și câteva implicații mundane: papa rămânea vicarul necontestat al lui Hristos până la venirea împărăției lui Dumnezeu. Până atunci, se putea bucura de *plenitudo potestatis*. Balansând spre partea cealaltă, succesorul lui, papa Benedict XII (Jacques Fournier), a întors interpretarea acestuia cu susul în jos, concentrându-se din nou asupra *forum internum* al credinciosului. După asta, întreaga istorie a Bisericii, care culminează, dar nu se sfârșește, cu Reforma, poate fi văzută ca o încercare de a face față dialecticii individului prins între *forum internum* și *forum externum* și exceselor acesteia.

Cu toate acestea, Biserica nu era singura *universitas* care avea probleme în a găsi un echilibru cu această dialectică instabilă.

O SINGURĂ *RES PUBLICA*, DOUĂ FORURI

Istoricii Evului Mediu au dezbătut îndelung cum anume ar trebui înțeleasă distincția dintre *lex privata* și *lex publica*. De exemplu, din moment ce corporațiile erau considerate persoane juridice, drepturile lor erau private sau publice? Ce putem spune cu privire la „cea mai mare corporație" dintre toate, și anume Statul (*Imperium*, *Regnum*, *Res publica* sau *Civitas*)? În timp ce unii au argumentat că nu există nici o distincție între legea privată și cea publică și că ambele se amestecau în funcția regelui, alții argumentau că cele două erau atât de intim întrepătrunse, încât reprezentau o mare provocare. Unii au susținut că succesul corporatismului a împiedicat apariția statului, în timp ce alții au afirmat contrariul. În lucrarea sa fundamentală, *Studies in Medieval Legal Thought*, Gaines Post observa, nu fără umor, după ce trecuse în revistă cele mai multe dintre aceste dezbateri: „Legea publică ar fi trebuit, desigur, să aibă drept obiect al ei ceea ce este public, prin opoziție cu ceea ce este privat; dar uneori e atât de dificil să distingem între public și privat pe cât este de greu să distingem între trup și

suflet."[37] Același lucru poate fi spus cu privire la distincția dintre *forum internum* și *forum externum*. Dar, încă o dată, dificultățile în soluționarea acestor dezbateri nu trebuie să ducă la concluzia că asemenea distincții sunt inutile. Ele nu erau cu siguranță așa pentru omul medieval, care se confrunta cu ele în mod regulat, și nu ar trebui să fie nici pentru noi.

Deja în secolele al XII-lea și al XIII-lea, atât Franța, cât și Anglia erau considerate nu numai *res publicae* și *civitates*, ci în primul rând *universitates*, în același fel ca Biserica. Deși esențial pentru dezvoltarea gândirii politice, conflictul dintre Biserică și puterile seculare ne privește mai puțin în acest moment, la fel ca distincția dintre regate și imperii. Ceea ce este relevant este faptul că același aparat conceptual era utilizat atât în Biserică, cât și în regat (sau în imperiu) și că terminologia legală romană era utilizată pentru a descrie relațiile din interiorul tuturor acestor instituții, imagistica fiind aceeași. După cum a arătat Jean Charlier de Gerson în lucrarea sa *On Ecclesiastical Power*, prezentată Conciliului de la Konstanz din 1417, papa era omologul regelui, cardinalii – ai nobililor, așa cum „fiecare nivel al Bisericii era reprezentat în conciliul general, care, cuprinzându-i pe papă și pe cardinali, alături de ceilalți, corespunde întregului corp politic"[38]. Dacă, în cazul Bisericii, *lex publica* avea de-a face cu „poziția Bisericii" (*status Ecclesiae*), în cazul regatelor avea de-a face cu „starea ținutului" (*status regni*).

Cu toate acestea, în cazul papei – și al oricărui episcop – granițele dintre privat și public erau mai puțin clare, așa cum se întâmpla și cu regele. Pentru oamenii obișnuiți, ele prezentau atât un avantaj, cât și un dezavantaj. Papii și episcopii erau, în

---

37. Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100–1322*, Princeton University Press, Princeton, 1964, p. 7.

38. J.H.M. Salmon, „France", în *European Political Thought: 1450–1700*, Howell A. Lloyd, Glenn Burgess & Simon Hodson (eds), Yale University, London & New Heaven Press, 2007, p. 461.

primul rând și în cea mai mare măsură, persoane, așa că trebuiau să se ocupe înainte de toate de ale lor *fora interna*. După cum am văzut în recomandarea pe care o face Clairvaux lui Eugeniu III, un papă are a se ocupa în primul rând de *forum internum* și abia apoi de *forum externum*. Totuși, papa Inocențiu II a spus că „un episcop nu poate să renunțe la scaunul său pentru a-și salva sufletul dacă ajutorul lui este necesar pentru salvarea altora“[39]. În același fel, regele (sau împăratul) era simultan parte a regatului său și conducătorul lui. Postul pe care-l ocupă în *forum externum* vine cu anumite limitări. El n-ar putea, de exemplu, înmâna cheile imperiului sau regatului său pentru că ar fi fost „ucigașul regatului său“[40].

„Regele nu poate renunța la proprietățile lui și nici nu poate vinde proprietățile (imperiului), pentru că nu le deține prin dreptul său personal, ci prin *lex regia*, și pentru că nu i-au fost predate, și, prin urmare, nu pot fi alienate. Într-adevăr, împăratul este primul procurator al Imperiului: el nu este însă proprietarul lui absolut, ci mai degrabă un funcționar.“[41]

Era simultan o persoană privată *și* o persoană publică. De exemplu *fiscus*-ul (tezaurul) era simultan public, pentru că aparținea autorității publice, și, în același timp, „un drept privat al împăratului în calitate de persoană publică“[42]. În condiții normale, *fiscus* era reglementat prin *lex publica*, în timp ce proprietatea privată (*dominium*) era reglementată prin *lex privata*. Regele nu avea nici un drept în privința proprietății supușilor lui. Dar, dacă *status regni* sau *utilitas publica* erau puse în discuție în circumstanțe extraordinare, cum ar fi războaiele, regele avea

---

39. Post, *op. cit.*, p. 13.

40. Baldus, X. 2. 19.0, n. 7 (fol. 248r), citat în Joseph Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 87.

41. Baldus, *Cons.*, 3.277, fol. 84v, ed. Brescia, 1491, citat în Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, ed. cit., pp. 86–87.

42. Post, *op. cit.*, p. 14.

dreptul să pretindă taxe extraordinare sau să rechiziționeze proprietățile pentru apărarea întregii comunități, sub *lex publica.* După cum a spus în secolul al XIV-lea Baldus de Ubaldis (discipolul lui Bartolus de Sassoferrato, cu care a împărțit gloria și influența între Comentatori), este posibil ca un împărat să impună o taxă pentru apărarea unei provincii, cu condiția ca ea să fie impusă tuturor în mod egal, proporțional cu averea pe care o dețin.[43]

„Remarcați că toate drepturile legale aparțin prințului și că el le poate delega oricui. Dar drepturile individului nu-i aparțin, nici nu pot fi obiectul posesiunii lui [...], cu excepția situației în care prințul, prin puterea absolută și pentru o cauză rezonabilă, nu ar dispune într-un alt fel“ [D.31.I.78, 3; D.40.II.3].[44] Totuși, faptul că în astfel de cazuri se pierdea granița dintre privat și public era în dezavantajul oamenilor obișnuiți, era ca o lamă cu două tăișuri. Însemna de asemenea că principiul juridic roman al legii private, „*quod omnia tangit debet ab omnibus aprobari*“ („ceea ce îi atinge pe toți trebuie aprobat de toți“), a devenit un principiu al legii *publice, lex publica.* Desigur, „toți“ nu însemna același lucru în cazul unei *universitas,* cum erau Biserica sau regatul, sau al *lex privata,* adică un grup de indivizi. Poporul alcătuia o *persona universalis.* După cum spune Baldus: „Este o [...] persoană colectivă cea care este înțeleasă ca o singură entitate, dar care este compusă din mai multe trupuri, precum poporul [D.46.I.22], iar această persoană este văzută în mod similar ca trimițând la un singur om și reprezentând un corp individual [D. 4.2.9 I] este relevant pentru asta.“[45]

Baldus, urmându-l pe Aristotel, „susține că omul natural, în virtutea apartenenței sale la *populus* politic, are caracteristici

---

43. *Ibidem,* p. 15. Vezi și Salmon, „France“, ed. cit., p. 461.

44. Citat în Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis,* ed. cit., p. 81.

45. Baldus, C.6.26.2 (fol. 65r), citat în *ibid.*, p. 189.

care îi lipsesc atunci când este considerat în calitatea sa de individ luat separat“[46]. De asemenea, subliniază că poporul nu este și nu trebuie să fie considerat vreodată o sumă de indivizi: „Indivizii luați separat nu alcătuiesc poporul și, de aceea, la propriu, poporul nu este alcătuit din oameni, ci este un grup de oameni legați într-un corp care este mistic și reprezintă o abstracțiune și a cărui semnificație este surprinsă de intelect.“[47] Cu alte cuvinte, în al său *forum externum*, individul are un statut „politic“ prin aceea că are calitatea de membru al comunității. „Dacă este privit ca membru al unei congregații, atunci omul natural devine politic.“[48] Ca și alți gânditori, Baldus îl urmează aici pe Toma d'Aquino, care afirmase de asemenea că omul este ceea ce este în virtutea calității sale de membru al statului, deși virtutea civică este mai degrabă pasivă; nu există nici o legătură cu ideea de participare civică. Un om este o ființă politică pur și simplu prin aceea că este parte a statului și că își îndeplinește îndatoririle în *forum externum*. Și, cu toate acestea, această „pasivitate“ în *forum externum* ajută și în *forum internum*. „Din moment ce fiecare om este parte a unui întreg, este imposibil pentru fiecare om să fie bun dacă nu este în acord cu măsura întregului; iar întregul nu poate fi constituit, la rândul său, din părți care sunt pe măsura lui.“[49]

Dacă individul, indiferent de statutul lui, nu avea deloc importanță politică sau avea foarte puțină, lucrurile stăteau cu totul diferit atunci când se ajungea la ***universitas*** (***universitas, idest populus***). Pe tot parcursul Evului Mediu, cei mai mulți gânditori ar fi fost de acord că „oamenii sunt anteriori statului, în sensul că ei l-au creat punând regele deasupra tuturor și

---

46. Canning, *op. cit.*, p. 161.
47. Baldus, C.7.53.5 (fol. 236r), citat în *ibid.*, p. 187.
48. Baldus, C.7.53.5 (fol. 263r), citat în *ibid.*, p. 159.
49. Thomas Aquinas, *Summae Theologiae*, 12/11ae.92.1 ad 3, citat în Black, „The Individual and Society“, ed. cit., p. 600.

pentru că au instituit legile care reglementau viața statului și care impuneau o limită voinței conducătorului“[50]. Și, cum autoritatea întregului este în general mai mare decât autoritatea conducătorului, Étienne Pasquier putea scrie cu ușurință în secolul al XVI-lea: „Atunci când spun că autoritatea papei este sub aceea a conciliilor, îl urmez pe cel mai mare teolog pe care l-am avut vreodată, maître Jean Gerson.“[51] Același lucru se aplica regilor și împăraților. „Vorbind în sens relativ“, spunea Baldus în secolul al XIV-lea, „regele este văzut precum un tată și, așa cum supușii săi sunt obligați să i se supună, și el este obligat să conducă așa cum se cuvine“. Dacă împăratul nu reușește să facă ceea ce trebuie pentru binele comun și devine un tiran, oamenii au dreptul să se opună. Teoriile rezistenței din secolul al XVI-lea au antecedente surprinzătoare. „S-a remarcat mai înainte că intenția originală în crearea imperiului au fost binele comun și avantajul public, nu cel privat, spune împăratul Carol. De aceea, dacă ar fi ca împăratul să-și verse mânia asupra republicilor italiene pentru a se scutura de jugul servituții, acest lucru n-ar fi contrar rațiunii naturale.“[52]

Marea problemă care trebuia rezolvată, atât teoretic, cât și practic, era aceea privitoare la *cine* anume putea acționa „în numele poporului“ dacă *„quod omnia tangit debet ad omnibus approbari“*. Nu exista însă un răspuns simplu la această întrebare. Iar acest lucru se întâmpla tocmai pentru că poporul constituia un întreg *conceptual*, „a cărui semnificație a fost descoperită de intelect“, nici un răspuns nu era dincolo de orice îndoială: regi, Stări Generale, parlamente, magistrați superiori, toți

50. William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France: A Study in the Evolution of Ideas*, Oxford University Press, Cambridge & London, 1941, p. 86.

51. Citat în Salmon, „France“, ed. cit., p. 461.

52. Baldus, Cons. 3.283, fol 88r, ed. Brescia, 1491 (= Cons., I, 333, ed. Veneția, 1575), citat în Canning, *op. cit.*, p. 91.

puteau pretinde că sunt îndreptățiți să reprezinte „poporul" – și, la momente diferite, chiar au făcut-o. Soluția găsită de juriștii secolului al XIII-lea vine încă o dată din legea romană și din precedentele Bisericii. Înainte ca Henric III să trimită delegați cu puteri depline în parlament în 1268, precedentul fusese creat în curțile canonice romane și în procedurile ambasadoriale. Biserica este o *universitas*, iar o *universitas*, ca orice corporație, poate fi reprezentată de agenți (*procuratores* sau împuterniciți), cărora li s-au acordat puteri depline (*plena potestas*). *Plena potestas* însemna pur și simplu că împuternicitul „putea să-și reprezinte în totalitate patronul, până într-acolo încât dreptul acestuia din urmă ajungea să fie pus în discuție"[53]. Dacă o corporație îi acorda reprezentantului ei (proctor) *plena potestas*, atunci el putea acționa ca un avocat sau ca un procuror, dar și ca un *compromissarius*. Consimțământul de a acționa era dat „sub forma unui mandat înainte să înceapă negocierile", pentru că, așa cum am văzut, reprezentantul (*compromissarius*) era considerat deja de încredere, bucurându-se de autoritatea necesară.[54] A sosit, așadar, momentul să reconsiderăm relația dintre individul prins în dialectica dintre *forum internum* și *forum externum* și conceptul de reprezentare. La urma urmei, „conceptele nu sunt niciodată create sau utilizate în izolare, ci numai în constelații care creează întregi scheme de gândire sau sisteme de credințe"[55]. Și, întrucât compromisul implică simultan reprezentare și autoreprezentare, legătura merită luată în considerare.

53. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, ed. cit., p. 93.

54. *Ibid.*, p. 107.

55. James Farr, „Understanding Conceptual Change Politically", în *Political Innovation and Conceptual Change*, Terrence Ball, James Farr & Russel L. Hanson (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 33.

INDIVIZI ȘI REPREZENTARE

Termenul „reprezentare" vine din limba latină (ca și în cazul lui *compromissum*, grecii nu aveau un termen pentru „reprezentare"), iar sensul lui original „nu avea nimic de-a face cu vreo formă de activitate politică, cu guvernarea sau cu alte instituții ale vieții romane"[56]. La fel ca în cazul „compromisului", reprezentarea este „supradimensionată în literatura creștină până la rangul unei întrupări mistice [...], dar adevăratul proces de expansiune a acestei noțiuni începe în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, *când papii și cardinalii încep să-i reprezinte pe Hristos și pe apostoli. Această semnificație nu are nici ea vreo legătură cu delegarea sau cu acțiunea politică*"[57]. Încă o dată, cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran s-a dovedit o piatră de hotar. Papa Inocențiu III a fost primul care a trimis proctori pentru a reprezenta capitole și convenții în Conciliul General.[58] În jurul secolului al XVI-lea, reprezentarea ajunsese să se refere la reprezentarea persoanelor, de asemenea. Cu toate acestea, cu excepția Angliei, sensul clasic descendent al reprezentării a rămas neschimbat. Ideea reprezentării „inferiorilor" urma încă să fie descoperită. Puteai reprezenta doar pe cineva cu un statut egal sau superior, niciodată un inferior. Dacă *fideles nuntii* sau *procuratores* erau trimiși ca ambasadori la papi sau monarhi în calitate de reprezentanți, ei erau cu siguranță reprezentanții cuiva superior. Dacă erau trimiși ca reprezentanți ai unor corporații, aceste corporații erau întotdeauna de rang superior celor care le reprezentau. Reprezentantul avea întotdeauna un statut inferior entității pe care o reprezentau, cum se întâmplă cu re-prezentarea originalului.

---

56. Hannah Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Los Angeles, 1967, p. 241.
57. *Ibid.*, p. 421, sublinierea mea.
58. Post, *op. cit.*, p. 89.

În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, se găsesc sute de menționări ale reprezentării: reprezentări ale lui Dumnezeu, ale viselor, ale frumuseții incredibile, ale caracterelor eroice, ale naturii, ale celor iubiți sau ale unor dureri de neimaginat. Lista exemplelor este practic inepuizabilă. Vitruviu vorbește în 1547 despre „reprezentarea armoniei cerești“[59]; Joachim du Bellay vorbește în 1552 vorbește „reprezentând în versuri toate accidentele diverse ale naturii umane “ sau despre „o inimă vicioasă“;[60] în același an, Pierre de Ronsard întreabă „Morphée, dacă vrei să-mi reprezinți în această seară Casandra mea?“[61]. În 1556, Louis des Masures pretinde, „cunoscând mai bine aceste personaje, aș vrea să le reprezint în ochii bunilor spectatori“[62]; în 1607, Honoré d'Urfé scria că „uimirea Bellindei nu poate fi reprezentată“[63] ș.a.m.d. Pe parcursul unei singure opere din 1610, Pierre de Deimier folosește termenul „reprezentare“ de optsprezece ori, și totuși ideea reprezentării unor indivizi de rang inferior nu apare nicăieri.[64] După cum menționează Nicot în *Thrésor de la langue française*, în 1606, nu există nici o cale de a-i reprezenta pe indivizii obișnuiți decât sub forma unei comunități (*Representer la communauté des citoyens, Personam civitatis gerere*). Regele sau magistrații pot reprezenta poporul sau altă comunitate specifică. După cum voi arăta în capitolele care urmează, povestea era diferită de cealaltă parte a Canalului Mânecii.

---

59. Marec Vitruve Pollion, *Architecture, ou Art de bien bâtir; mis de latin en françois par Jan Martin...*, 1547, Paris, p. 74.

60. Joachim du Bellay, *Œuvre de l'invention de l'autheur*, D. Aris & F. Joubokovsky (eds), Bordas, Paris, 1552, pp. 42, 101.

61. Pierre de Ronsard, *Les amours*, Henri Weber & Catherine Weber (eds), Classiques Garnier, Paris, 1993 [1552], p. 144.

62. Louis Des Masures, *Epistres au seigneur Lebrun*, Ch. Comte Cornely, Cie Cornely (eds), Paris, 1907 [1566], p. 8.

63. Honoré d'Urfé, *L'Astree*, vol. 1, Paris, 1607, p. 396.

64. Pierre de Deimier, *L'Académie de l'art poétique*, J. de Bordeaux, 1610, Paris.

În ciuda unei analize excelente a conceptului de reprezentare începând cu Hobbes, Pitkin nu reușește să ia în discuție posibilitatea ca evoluția britanică a conceptului să fi rămas vreme de două secole specifică Angliei (și mai târziu coloniilor ei americane). O posibilă explicație pentru această trecere cu vederea poate fi găsită în interpretarea pe care o dă Pitkin diferenței neobișnuit de mari între înțelegerile engleză și franceză ale reprezentării între secolele al XIII-lea și al XVI-lea.

„Până în secolul al XVI-lea, nu găsim nici un exemplu în care „a reprezenta“ înseamnă a lua sau a umple locul unei alte persoane; iar până în 1595 nu găsim nici un exemplu în care reprezentarea să însemne „a acționa pentru cineva în calitate de agent autorizat sau înlocuitor“. Oare această modificare în sensul avut de „reprezentare“ în limba latină în secolul al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea și care exista deja în Franța începând cu secolul al XIII-lea chiar să nu fi existat în Anglia până în secolul al XVI-lea?[65]

Pitkin oferă o explicație mai lumească (engleza este mai puțin folosită în operele politice, juridice și legale decât latina sau franceza până în secolul al XVI-lea), dar susține și posibilitatea ca francezii să fi obținut o înțelegere mai timpurie a reprezentării ca „reprezentare a altei persoane“ și, făcând asta, au fost primii care au deschis o cale mai modernă pentru concept. Diagnosticul ar putea fi corect dacă este amendat. După cum confirmă chiar exemplul lui Pitkin, ori de câte ori „reprezentare“ este folosit în franceza timpurie cu sensul de „reprezentare a unei persoane“, se referă fie la felul în care „un avocat sau un magistrat se poartă *în folosul unei comunități*“, fie la o singură persoană cu un *statut mai înalt.* „Un locțiitor se poate spune că reprezintă persoana stăpânului său.“[66]

65. Pitkin, *The Concept of Representation*, ed. cit., p. 243.
66. *Ibid.*, pp. 242–243; sublinierile mele.

Dicționarul francez de la 1690 face explicită această interpretare: „«A reprezenta» – a ține locul cuiva, a deține autoritatea. Papa îl reprezintă pe Dumnezeu pe pământ. Ambasadorii reprezintă prințul. Se spune de asemenea în ceremonia sacrală că un anumit lord îl reprezintă pe ducele de Normandia, contele de Champagne. Se spune și în privința succesiunilor că un nepot își reprezintă tatăl decedat atunci când vine să dezbată cu unchii săi în succesiunea unuia mai vârstnic."

În 1694, *Dictionnaire de l'Académie Française* dă o definiție similară: „Se spune de asemenea că ambasadorii reprezintă suveranii care i-au trimis, întrucât, în acord cu propriul lor caracter, ei preiau în anumite moduri demnitatea și prerogativele celor în al căror nume au fost trimiși. Ceea ce a făcut ansamblul însă și mai ilustrativ a fost numele numeroșilor ambasadori care au reprezentat marii regi ai creștinismului. Ambasadorii au caracterul necesar pentru a-și reprezenta stăpânul. Se spune de asemenea că un vicerege, un guvernator al unei provincii, reprezintă regele, prințul de la care își ia și puterea."

Din această perspectivă, nu există nici o modificare a sensului reprezentării între secolele al XIII-lea și al XVI-lea. Ca și în cazul compromisului, reprezentarea rămâne de sus în jos: persoana care este reprezentată are un rang mai înalt și o autoritate mai mare decât cel care o reprezintă, niciodată invers. Alături de alte lucruri, și acest fapt are o importanță mare pentru felul în care înțelegem reprezentativitatea, pentru că, în sensul clasic în care înțelegem reprezentanții (fie că sunt aleși prin compromis sau că sunt numiți ori pur și simplu recunoscuți ca atare), ei nu reprezintă alți indivizi, ci autoritatea superioară pentru reprezentarea cărora au fost aleși sau desemnați: pe Dumnezeu, regii, prinții, o anumită comunitate sau chiar pe *populus*. Reprezentarea nu era o chestiune de voință, ci una de rațiune. Chiar dacă un împărat se bucura de autoritate în al său *forum externum*, el era totodată o autoritate convingătoare

în *forum internum* prin aceea că era om, adică simultan o ființă a Domnului și una a naturii.

„Prin legea pozitivă, împăratul este obligat de dictatele rațiunii, pentru că omul este un animal rațional, și, prin urmare, împăratul este un animal rațional, și de aceea nu este exceptat de la rațiune. Întrucât nici o autoritate, fie ea a împăratului sau a Senatului, nu poate face ca suveranul să fie altceva decât un animal rațional și muritor și nici nu-l poate scuti de legea naturii sau de dictatele rațiunii celei drepte sau de legile eterne. [D.7.5.2]“[67]

Dacă reprezentanții dădeau greș în munca lor, asta se întâmpla întrucât eșuau în a reprezenta această autoritate sau acest principiu superior, și *nu un individ* anume, și puteau fi înlăturați numai de către *universitas*, chiar dacă era vorba despre papi sau regi.[68] Și, cu toate acestea, după cum s-a arătat înainte, indivizii care alegeau, desemnau sau acceptau reprezentanții nu garantau și nici nu creau nici un fel de autoritate în decursul procesului. Autoritatea lor nu era delegată de jos în sus, ci de sus în jos. În același fel în care individul a fost creat de Dumnezeu, în calitate de cauză primară, și de părinții săi, care sunt cauze secundare, regele sau împăratul își capătă autoritatea de la Dumnezeu chiar dacă a fost „ales“ prin consimțământul oamenilor. Cu toate astea, nici măcar poporul înțeles ca *universitas*

67. Baldus, C.3.34.2 (fol. 190v), citat în Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, ed. cit., p. 77.

68. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, vorbește despre tipul „transcendental“ al sensului reprezentării, sensul în care o societate este sau poate fi „reprezentantul a ceva aflat deasupra ei, o realitate transcendentă“, „un adevăr transcendent“ (pp. 54, 75). Cu toate acestea, după cum va deveni clar ceva mai târziu, există diferențe între reprezentarea transcendentă a lui Voegelin și interpretarea pe care o propun eu. După opinia lui, „o societate trebuie să se articuleze pe sine producând un reprezentant care va acționa în numele ei“ (p. 41).

nu era *auto-nomos*. Nu era deasupra legii. Conform viziunii medievale, nici o corporație nu putea apărea fără consimțământul expres al unei autorități superioare.[69] În termenii abuzului potențial de putere, nimeni, nici măcar poporul, înțeles ca sursă de putere, nu era deasupra suspiciunii. „Tirania, atât aceea a monarhului, cât și cea a poporului, era public condamnată pentru că atingea *utilitas publica.*“[70] Pentru Baldus, de exemplu, „elementul constitutiv nu era doar porunca liderului sau consimțământul poporului, ci această voință exercitată în acord cu criterii morale, religioase și raționale. Astfel, Baldus consideră că *ius naturale*, *ius gentium* și *ius divinum* sunt atât de axiomatice, încât nu poate exista nici o discuție dacă prinții ar putea să le anuleze – dacă ar face asta, legea lui nu este validă“[71].

Consecințele acestei perspective asupra autorității și reprezentării vor deveni evidente în timp. În primul rând, întreaga controversă legată de „mandat–independență“, așa cum este prezentată de Pitkin, sau discuția despre „agent“ *versus* „reprezentant“, în termenii lui Voegelin – o discuție care a fascinat lumea anglo-americană încă de la început –, nu a ridicat nici un fel de problemă pe continent. Nu are aproape nici un sens să ne întrebăm dacă un individ ar trebui să urmeze literal indicațiile și dorințele „constituantelor“ sale sau dacă i se permite independența de gândire sau de decizie pe care o cere Burke (sau, dacă tot veni vorba, Hegel). Fiind reprezentantul unui principiu superior, persoana nu cade sub dominația nici unuia dintre polii acestei ecuații care opune mandatul independenței. Mandatul de a reprezenta vine de la popor, dar, cu toate acestea, reprezentantul „depinde“ de principiul pe care este mandatat să îl reprezinte, din moment ce de la el își extrage autoritatea. Încă o dată, reprezentarea trebuie să fie informată de rațiune, nu de voință.

69. Vezi Post, *op. cit.*, p. 29.
70. Black, „The Individual and Society“, în *op. cit.*, p. 463.
71. Canning, *op. cit.*, p. 76.

În al doilea rând, cum principiile, ideologiile, interesele și altele asemenea care necesită „reprezentare" s-au multiplicat în lumea modernă, scena politică în Europa continentală a devenit și mai fragmentată. Din moment ce nu indivizii, ci „interesele" și „ideologiile" lor trebuiau reprezentate, accentul nu se pune niciodată pe reprezentarea unor oameni, ca să nu mai vorbim de voința lor. Din păcate, această distincție crucială a fost trecută cu vederea de mulți cercetători.[72] O posibilă explicație poate sta în distincția pe care Hwa-Yong Lee, urmându-l pe Walter Ullmann, a făcut-o între ceea ce el a numit concepția „ascendentă" și cea „descendentă" a reprezentării în timpul Evului Mediu. „Prima concepție vede puterea în societate [...] a fost conferită comunității sau poporului", în timp ce, „prin contrast, concepția descendentă a guvernământului și a legii presupune că autoritatea guvernării și puterea de a face legi au fost conferite de un agent suprem"[73].

Confuzia care se creează aici este între „popor" înțeles ca *universitas* și „poporul" înțeles ca grup de indivizi. În prima

---

72. De fapt, singurele exemple pe care le cunosc sunt Lucien Jaume, *Hobbes et l'etat representative moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, în special pp. 201–211; Quentin Skinner, „Hobbes on Representation", în *European Journal of Philosophy*, 13, nr. 2, 2005, pp. 155–184; Quentin Skinner, „Hobbes on Persons, Authors and Representatives", în *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Patricia Springborg (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2007; Quentin Skinner, „A Genealogy of the Modern State", în *Proceedings of the British Academy*, 162, 2009, pp. 325–370. Quentin Skinner face, la rândul lui, o distincție între a reprezenta poporul ca întreg și a-l reprezenta ca pe un grup de indivizi în timpul secolului al XVII-lea. Subliniază și faptul că reprezentarea întregului înțeles drept „întreg conceptual" este de origine franceză. Am corespondat cu profesorul Skinner și am fost de acord că există multe similarități între interpretările noastre, dar și anumite diferențe de nuanță. Vezi mai departe.

73. Hwa-Yong Lee, *Political Representation in the Later Middle Ages: Marsilius in Context*, Peter Lang, New York, 2008, p. 34.

interpretare, reprezentarea unei comunități se bazează mai degrabă pe concepția *descendentă* decât pe cea *ascendentă* – întregul fiind văzut *întotdeauna* deasupra individului. „Întregul corp era anterior regelui și mai mare decât el, chiar dacă acesta este mai mare decât oricare individ din regat.“[74] Numai în cel de-al doilea caz, în care avem de-a face cu poporul înțeles ca un grup de indivizi autonomi și egali, putem vorbi despre o inversare cu consecințe serioase și de lungă durată în privința reprezentării.

Această confuzie a fost facilitată de dialectica medievală a individului. În termenii reprezentării individului, se pare că nu exista nici o linie fermă de demarcare – uneori era vorba de indivizi (împărați, regi, papi, dar și episcopi și magistrați de rang inferior) care par să fie reprezentați individual, iar alte dăți asemenea persoane par să fie reprezentate în numele comunității pe care o reprezintă. Dacă, să spunem, un rege își putea reprezenta poporul, tot el putea trimite un ambasador (sau chiar un *compromissarius*) pentru a-l reprezenta. Ca și în cazul distincției dintre *lex publica* și *lex privata*, cercetătorii s-au contrazis cu privire la cine anume era reprezentat. Dacă luăm însă în considerare dialectica dintre *forum internum* și *forum externum*, problema dispare.

Pentru omul medieval, indiferent de rang, *forum internum* nu putea fi reprezentat. Cum nimeni nu putea reprezenta

74. Howell A. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, George Allen & Unwin, London, 1983, p. 153. Se poate vedea că, până în acest moment, s-a presupus că teoria ascendentă a reprezentării s-a răspândit mult mai devreme în Europa. Ambiguitatea termenului „popor“ era la fel de comună în secolele al XVI-lea și al XVII-lea cum este și astăzi. Nu numai că putea semnifica simultan o mulțime și un întreg, dar putea în același timp să fie folosit pentru a desemna fie o comunitate conceptualizată (*populus*), fie partea cea mai de jos, mai needucată și mai nedisciplinată a societății (*plebeii*). Vezi Hubert Carrier, *Le labyrinthe de l'état: Essai sur le débat politique en France au temps de la Fronde (1648–1653)*, Honoré Champion Editeur, Paris, 2004, pp. 121–122.

adevăratul „sine“, indiferent de cum era definit, nici o reprezentare nu putea privi ambele foruri, adică individul întreg. *Forum internum* este forul conştiinţei şi este, în consecinţă, dominat de raţiune. Nimeni nu-ţi poate reprezenta nici conştiinţa, nici relaţia personală cu Dumnezeu. Prin urmare ele nici nu pot fi compromise. Pe de altă parte, *forum externum* este forul individului agent, forul informat de voinţa aflată în mişcare care îi face pe indivizi să îndeplinească cerinţele „funcţiilor“ lor. Doar în această postură putea fi individul reprezentat sau compromis. Regele, de exemplu, era reprezentat de ofiţerii lui şi reprezenta poporul în virtutea funcţiei sale. Magistratul reprezenta de asemenea regele în virtutea funcţiei sale, adică în *forum externum*. Atunci când vine vorba despre reprezentat corporaţii, individul era reprezentat numai în virtutea apartenenţei la o anumită *universitas*. În mod evident, dialectica dintre cele două foruri era reflectată în dialectica medievală dintre raţiune şi voinţă: raţiunea este pusă în funcţiune de voinţă, dar şi voinţa trebuie să fie, la rândul ei, informată de raţiune.

„Raţiunea îşi ia puterea de mişcare de la voinţă [...], dar, pentru ca voinţa să aibă raţiunea legii asupra acelor lucruri pe care le comandă, este necesar să fie informată de raţiune. Şi, în acest sens, se poate spune că voinţa prinţului trebuie să aibă forţa legii; altfel, voinţa prinţului ar fi mai degrabă un păcat decât o lege.“[75]

Cum ideile de individualitate, comunitate/conformitate şi reprezentare erau atât de strâns legate în mintea oamenilor din perioada medievală şi din cea de la începutul modernităţii, a sosit momentul să cercetăm relaţia dintre individualism şi absolutism în contextul particular al Franţei secolelor al XVI-lea şi

---

75. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1.2 q.90.i, citat în K. Pennington, „Law, Legislative Authority and Theories of Government, 1150–1300“, în Burns, *Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. cit., 1991, p. 430.

al XVII-lea. Scopul este acela de a descoperi în ce fel absolutismul francez a avut efectul de a crea indivizi atât de preocupați să nu se compromită în sfera publică.

Avansez ca ipoteză de lucru posibilitatea ca acea criză de autoritate care a avut loc la acel moment să fi acționat ca un catalizator, afectând echilibrul celor două foruri. Două încercări diferite de a rezolva aceste probleme s-au dezvoltat pe cele două maluri ale Canalului: o soluție franceză, mizând mai mult pe *forum internum* („individualismul centripet"), și una britanică, accentuând mai mult rolul forului exterior („individualismul centrifug").

Având impact asupra reprezentării de sine a individului, au afectat totodată înțelegerea cu privire la ceea ce este sau ar trebui să fie reprezentare politică, precum și atitudinea față de compromis.

5
Compromisul și individualismul centripet

Voi vă istoviți, voi vă răspândiți; adunați-vă, întăriți-vă; sunteți trădați, sunteți împrăștiați, sunteți răpiți vouă înșivă. — MONTAIGNE

După cum am arătat în capitolul anterior, opiniile cercetătorilor cu privire la individul medieval sunt în mare parte unilaterale. Departe de a fi asemenea unei roți care se învârte de una singură într-un mecanism, individul era înțeles și se înțelegea pe sine atât ca membru al unei *universitas*, cât și ca entitate distinctă și unică. Omul medieval reușea, de cele mai multe ori, să găsească un echilibru între *forum internum* și *forum externum* – un echilibru care se reflecta în lucrările întregii societăți. Nu este surprinzător atunci că atitudinea lui față de compromis era neutră. La fel ca *arbitratio* și *electio*, compromisul rămânea o unealtă utilă pentru a rezolva probleme, și nimic mai mult. Nu-l implica pe „eu“ în întregime, ci numai *forum externum* al acestuia. Dacă *forum internum* nu putea fi reprezentat, el nu putea fi nici compromis. Și, cu toate acestea, după cum am văzut, începând cu sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, asistăm la o scindare remarcabilă a sensului compromisului pe cele două țărmuri ale Canalului: în timp ce francezii au devenit tot mai îngrijorați cu privire la compromis, britanicii l-au îmbrățișat ca pe o virtute. E clar că ceva trebuie să fi apărut în acea perioadă care a afectat diferit echilibrul dintre cele două foruri în cele două țări. Aș spune că în Franța explicația stă, cel puțin în parte, în exacerbarea diferenței dintre *forum internum* și *forum externum*. Presiunea puternică în favoarea conformismului aplicată de absolutism asupra *forum externum* a avut drept contrareacție o retragere a individului în *forum internum*, care a ajuns să fie

înțeles – în mod eronat dintr-o perspectivă medievală – ca fiind singurul spațiu și ultimul bastion al autenticității și unicității, de aici provenind teama compromiterii spațiului interior. Forul exterior a devenit mai mult un fel de înveliș care nu afecta „adevăratul sine".

Există o literatură tematică substanțială ce tratează ceea ce istoricii au numit „criza secolului al XVI-lea" și „criza secolului al XVII-lea". Dacă aceste crize au marcat începutul a ceea ce astăzi considerăm modernitatea timpurie, asta se întâmplă în primul rând pentru că, sub camuflajul medieval, elementele moderne începuseră să apară: până la sfârșitul secolului al XVI-lea, „rațiunea de stat" ajunsese să fie acceptată pe scară largă, cresc puterile regulatorii ale statului, iar suveranitatea legislativă începe să fie admisă, chiar dacă încă timid. „Ideologia de stat a făcut posibil ca în 1700 conducătorii să justifice fapte care ar fi fost considerate tiranice și imorale la 1500."[1] În lucrarea sa fundamentală, *Philosophy and the State in France,* Nannerl Keohane descoperă ceva care aduce cu un paradox: absolutismul francez a născut un anume tip de individualism care manifesta lipsă de considerație față de implicarea civică. „Chiar și la momentul de apogeu al umanismului participativ, câțiva oameni de litere (inclusiv Rabelais) și câțiva juriști (inclusiv La Boétie) manifestau dispreț față de politică și susțineau ideea de viață plăcută dedicată studiului, într-o companie bună."[2] Cu toate acestea, același individualism a reușit să livreze un sol fertil pentru participarea politică care a explodat în momentul Revoluției Franceze. „Cultura politică franceză în epoca lui Henric IV, Ludovic XIII și Ludovic XIV este un fenomen care merită explicat, și nu unul care ar fi fost orânduit înainte ca Iluminismul

---

1. Daniel Engster, *Divine Sovereignity: The Origins of Modern State Power*, Norther Illinois University Press, DeKalb, 2001, p. 4.

2. Nannerl Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 87.

și Revoluția să-i facă pe oameni să treacă la fapte."[3] Cam în jurul secolului al XVIII-lea, omul pasiv al corporațiilor din vechime se implica fără rețineri în politică și nu se mulțumea cu o delegare iluzorie a autorității prin reprezentare, spre deosebire de omologii britanici. Nu numai ca erau suspicioși cu privire la compromis, dar refuzau și ideea de a fi reprezentați. Cum a fost posibil?

Suspectez că povestea merge mai departe decât narațiunea obișnuită a individului și a statului modern pe cale să se nască și să înlocuiască vechea lume a parohiilor, breslelor ș.a.m.d.[4] Francezii de toate categoriile refuzau să se compromită și să fie reprezentați ca indivizi pentru că simțeau că unicitatea, adică forul interior, le era pusă în pericol. Pe de o parte, statul nou descoperit reușise să depășească în importanță vechile *corps* și comunități, rămânând însă o entitate care depășea indivizii.[5] „Nefiind un simplu «conglomerat de indivizi», mai mult decât suma indivizilor, statul era realitatea în formă desăvârșită, suprema «unitate a universalului și particularului»."[6] Pe de altă parte, după cum am văzut, jocul dintre *forum internum* și *forum externum* nu era nici pe departe nou. Cu toate acestea, seria de crize – religioase, intelectuale, sociale și politice – care au dominat perioada respectivă s-au dovedit ca un catalizator care a produs o schimbare, simplificând dialectica dintre cei doi poli până în punctul în care au ajuns să fie percepuți ca opuși.

---

3. *Ibid.*, p. 121.

4. Vezi, de exemplu, Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1966. Vezi și Janet Coleman (ed.), *The Individual in Political Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford, 1996, sau Brigitte Miriam Bedos-Razak & Dominique Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Âge*, Editions Flammarion, Aubier, 2005.

5. Vezi Howell A. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, George Allen & Unwin, London, 1983, pp. 20–23.

6. *Ibid.*, p. 22.

În absența acestei dialectici, nu vom putea înțelege de ce oameni din medii intelectuale, religioase și sociale atât de diferite au ajuns să ia atât de în serios libertatea intelectuală și disprețul pentru „oamenii obișnuiți", în timp ce accentuau cu convingere importanța participării directe în politică și încercau adeseori să ducă această participare până în puncte extreme. Nu vom înțelege paradoxurile care vor marca mai târziu Revoluția Franceză dacă nu vom lua în considerare concentrarea aproape obsesivă pe *forum internum* și faptul că autenticitatea sinelui a fost însoțită de un impuls către conformitate și unitate în *forum externum*, care exista deja cu un secol înainte. Mai mult, nu vom putea înțelege că reprezentarea politică ca reprezentare a voințelor politice – un sens pe care-l considerăm azi de la sine înțeles – nu spunea mai nimic francezilor de la începutul epocii moderne. Simplu spus, francezii refuzau să aleagă între „un corp politic compus din indivizi legați doar prin subordonarea față de aceleași reguli și recunoașterea libertăților altora și o comunitate unită prin dragostea dintre membrii ei"[7]. Își doreau un corp politic în care unicitatea și sfera privată sunt protejate, iar cetățenii sunt legați prin ceva mai puternic decât interesul propriu. Cu alte cuvinte, voiau să mănânce tortul și să-l și păstreze în același timp. După cum a spus Bossuet, două adevăruri aparent contradictorii nu trebuie neapărat să fie reconciliate. Este suficient să ținem bine la un loc „cele două capete ale lanțului, chiar dacă uneori nu vedem mijlocul acestuia, ca să fim siguri că e întreg"[8].

Dacă „la începutul secolului al XVI-lea putem spune că atât Franța, cât și Anglia tocmai își constituiau forța centrală de guvernare după o lungă perioadă de anarhie", și cu toate că „liniile conform cărora a evoluat politica celor două țări au ajuns rapid să diveargă", este greu de spus până în ce punct

7. *Ibid.*, p. 462.

8. Jacques-Bénigne Bossuet, *Traité du libre arbiter*, 1966, cap. 4, citat în Jacques Truchet, *Politique de Bossuet*, Armand Colin, Paris, 1966, p. 12.

aceste diferențe în înțelegere erau cauza sau rezultatul schimbărilor structurale.[9] Este nevoie de mai mult decât de elite și monarhi pentru noi justificări ideologice ale legitimității puterii lor.[10] Dacă schimbările în textura socială, economică și politică au influențat dialectica individuală dintre *forum internum* și *forum externum*, este la fel de adevărat că o modificare a înțelegerii individului și a relației lui cu statul a influențat societatea de asemenea. „În paralel cu modificările rapide în structura socială, a apărut și o dezvoltare definită a conceptelor politice care corespundea evoluțiilor din interiorul societății. Totuși, această modificare a doctrinei constituționale acceptate nu a fost provocată exclusiv de considerații factuale; curente intelectuale, filozofice și juridice, au exercitat o influență puternică asupra teoriilor statului."[11]

Istoricii au oferit mai multe explicații cu privire la apariția acestor diferențe, mergând de la explicații structurale care se bazau pe relații de clasă până la explicații bazate pe economia politică. Totuși, întrucât cercetarea de față se bazează pe diferitele utilizări ale compromisului, voi discuta asemenea aspecte numai în măsura în care se raportează la diferite sensuri ale individului și la diferite aspecte ale reprezentării politice. Astfel, aspectele istorice vor servi mai mult în calitate de fundal lămuritor decât de cauze explicative. Există corelații sugestive, dar, după cum au remarcat deja mai mulți cercetători, este dificil, dacă nu imposibil de-a dreptul, să reducem transformările intelectuale la cele de mediu (sau invers).[12]

---

9. J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co, London, 1957, XV.

10. Vezi Engster, *op. cit.*, p. 5.

11. William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France: A Study in the Evolution of* Ideas, Harvard University Press, Cambridge, 1941, p. 4.

12. Vezi Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., XVII: „Explicarea nașterii acestui gând, bazată doar pe dorință sau întâmplare, este strict

Vechile ierarhii și forme de autoritate erau tot mai mult puse sub semnul întrebării de altele noi, care, în schimb, fiind lipsite de forța tradiției, erau silite să le imite pe cele vechi. Referitor la această criză de autoritate, una dintre cele mai importante întrebări ale acelor vremuri a devenit: *Cine va fi judecătorul?* Cine va juca rolul arbitrului imparțial, înzestrat cu rațiunea necesară pentru a face dreptate și cu voința de a o pune în practică? Cu alte cuvinte, cine va fi *compromissarius*?

Reprezentând cel puțin un răspuns parțial la tulburările sociale, economice și politice, dezvoltarea absolutismului, care nu trebuie înțeles ca totalitarism, a părut o soluție potrivită. Centralizarea puterii promitea stabilitate într-o lume altfel nesigură. Asistăm astfel la apariția primelor armate profesioniste, menite să conducă așa cum trebuie politica externă (adică în primul rând prin războaie) și să ajute statele aflate în competiție economică cu vecinii. Au fost dezvoltate noi metode de taxare ca răspuns la crizele financiare care au afectat monarhiile în această perioadă. Și, cu toate acestea, în ciuda similarității dintre Anglia și Franța de la sfârșitul secolului al XVI-lea, era deja de atunci evident că cele două state o apucaseră pe căi evolutive diferite. Succesul Revoluției Engleze în secolul al XVII-lea și înfrângerea Frondei în Franța nu au făcut decât să confirme existența unor răspunsuri divergente la probleme similare.

Pe de altă parte, a accentua numai schimbările care au apărut în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, fără a ține cont și de indiscutabilele continuități cu lumea medievală, ar fi, de asemenea, o greșeală. Potrivit lui Lloyd, „continuitatea este la fel de importantă ca și schimbarea – mai mult decât orice,

---

imposibilă; nu putem face altceva în afară de a observa anumite corelații sugestive." Vezi și Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, ed. cit., XVIII: „Un astfel de răspuns părea să implice că între modificările de mediu și cele intelectuale ar exista o legătură directă, astfel încât modificările condițiilor în care trăiesc oamenii produc pur și simplu modificări proporționale ale ideilor lor."

continuitatea de conștiință“[13]. Cu cât schimbările afectau mai mult ordinea medievală, cu atât oamenii căutau mai abitir să găsească stabilitate în modelele mai vechi. După cum argumentează Salmon, „reiterarea constantă a principiului înnoirii era o formă de protest în fața proceselor de schimbare. [...] *Renovatio* ascundea *innovatio*“[14]. Exista o convingere nestrămutată că, în spatele acestor schimbări ale sorții, al tuturor acestor evenimente care se desfășurau, exista încă o ordine care devenea evidentă ochiului antrenat.

Bernard de Haillan, istoriograf al Franței sub ultimul rege de Valois și primul Bourbon, susținea că, „deși oamenii se schimbă, lumea nu se schimbă deloc“[15]. Haosul nu era decât o aparență. Înțelese cum trebuie, aceste *accidens* ar trebui să-și releve natura de *phenomena* care dezvăluie un întreg organizat. Nu este atunci o întâmplare că în Franța, în secolul al XVI-lea, studiile istorice s-au dezvoltat cu o amploare fără precedent. Oamenii „urmăreau trecutul și evenimentele contemporane (precum «exemplariștii»), instituțiile (precum filologii și juriștii) și societatea (precum filozofii)“, și, cu toate acestea, „pentru exponenții tuturor celor trei modele, considerațiile filozofice erau toate de maximă importanță. Studiul istoriei era revendicat de toți aceștia de la principii etice universale“[16].

Transpusă în planul conștiinței de sine, această interacțiune complexă între continuitate și schimbare devine manifestă în ceea ce Lloyd numea „cele două trăsături fundamentale“: această conștiință era simultan „marcat metafizică în orientarea sa“ și „profund impresionată de mutabilitatea și fragilitatea afacerilor omenești“. „Influențele care marcau sfera metafizică trebuiau mereu exemplificate, atât cât era omenește posibil, în instituțiile

---

13. Lloyd, *op. cit.*, XVIII.

14. J.H.M. Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*, St. Martin's Press, New York, 1975, p. 14.

15. Citat în Lloyd, *op. cit.*, p. 8.

16. *Ibid.*, p. 15.

care controlau viețile oamenilor, în instanțele de conducere și care întrupau autoritatea și cărora oamenilor li se cerea să li se subordoneze și chiar în grupurile cărora oamenilor le aparțineau. Sfera metafizică era intim legată de cea etică; iar statul – un termen care implică în sine stabilitate – a apărut ca răspuns la exigențele etice ale acelei perioade într-un moment în care simțul instabilității devenise foarte acut."[17]

Va trebui, prin urmare, să ducem mai departe investigația noastră privind schimbarea și continuitatea pe două niveluri diferite, și totuși conectate: acela al individului, care presupune jocul dintre *forum internum* și *forum externum*, și acela al statului care tocmai apărea. Până la urmă, legătura intimă dintre reprezentarea de sine și reprezentarea politică n-ar trebui trecută cu vederea. Dacă francezul era suspicios cu privire la compromis, societatea franceză ca întreg era, la rândul ei, suspicioasă. Compromisul ar fi putut deveni, așa cum s-a întâmplat în Anglia, nu doar o practică acceptată pe scară largă, ci ar fi putut fi văzut ca fiind singura alternativă la violență, ceea ce nu s-a întâmplat niciodată. Motivul, presupun, stă în refuzul francezilor de a vedea relațiile politice în termeni de contracte individuale – întrucât contractele și compromisul înseamnă o egalitate a voințelor care nu ia în seamă evidenta inegalitate în ceea ce privește înțelepciunea.

Felul în care indivizii au reacționat la acest absolutism în plină dezvoltare, adică la presiunea tot mai crescută pentru conformitate în *forum externum*, este analizat în prima parte, unde mai multe exemple demonstrează cum prăpastia dintre cele două foruri a crescut, ca rezultat al unei dialectici simplificate: din moment ce *forum externum* a ajuns să fie perceput ca fiind caracterizat în mare parte de conformitate, contrapartea sa a ajuns să fie asimilată cu sinele adevărat, ultimul bastion al autenticității, de unde și nevoia de a-l proteja cu orice preț.

---

17. *Ibid.*, p. xix.

Conștientizarea tot mai accentuată a distincției dintre cele două foruri ale individului, laolaltă cu reducerea dialecticii lor la o simplă opoziție, este evidentă în scrierile celor mai faimoși scriitori ai timpului, de la Montaigne și Charron la Pascal și Corneille. Mai mult, nu este o întâmplare că, tocmai în această perioadă, cazuistica „rezervei mentale" a cunoscut o popularitate surprinzătoare. Concentrarea ei obsesivă pe *forum internum* este cea care explică, după cum voi arăta, nu doar suspiciunea cu privire la compromis, dar și insistența paradoxală pe politica participatorie, imediat ce condițiile o permiteau.

Cea de-a doua parte a acestui capitol se ocupă de apariția teoriei absolutiste în Franța, așa cum o găsim în lucrările lui Seyssel, Pasquier, l'Hospital sau Bodin. În același fel în care dialectica medievală a individului a fost modificată, dar nu distrusă, lucrările lor erau departe de a reprezenta o ruptură radicală cu teoriile medievale, bazându-se pe același cadru teoretic, nu doar în termenii reprezentării descendente, ci și în ceea ce privește relația dintre rațiune și voință. O voință neinformată de rațiune, în special în cazul unui suveran, este inacceptabilă. De fapt, după cum vom vedea, atât suveranitatea, cât și statul sunt concepte create prin accentuarea unor idei medievale și ignorarea altora. Printre alte consecințe ale acestei dialectici simplificate, enumerăm și o perspectivă rezultată din conștientizarea sporită a distincției dintre egalitatea voințelor implicate în orice compromis și evidenta inegalitate a capacităților intelectuale ale indivizilor, care face din compromis o practică periculoasă din punct de vedere politic. Din această perspectivă, Bodin, de exemplu, se dovedește un precursor timpuriu al criticii reprezentării a lui Guizot, înțeleasă ca un „mecanism de numărare a voințelor".

Cea de-a treia parte va lua în considerare rivalitatea dintre cele două întreguri conceptuale rivale – adică poporul și statul – atât din perspectivă teoretică, cât și practică, pentru a înțelege de ce în Franța poporul, ca *universitas*, a pierdut lupta

pentru suveranitate cu statul, care tocmai apărea, în loc să fie asimilat de acesta. Voi argumenta că, în ciuda întăririi unor *universitates* mai mici (comune, frății, parohii locale ș.a.m.d.), începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, „poporul", în calitate de concept atotcuprinzător, avea pur și simplu prea mulți competitori: parlamente, stări sociale sau magistrați. Toți pretindeau a fi perfect echipați pentru a vorbi în numele poporului, clamând o mai bună înțelegere a intereselor acestuia. Totuși, din moment ce conceptul însuși de suveranitate presupunea nu doar o comunitate, nu doar o voință împărtășită, ci și o rațiune comună, nu exista o cale eficientă de a decide cine avea dreptate și cine nu. Din această perspectivă, întruparea suveranității în persoana regelui și dezvoltarea statului absolutist reprezintă urmarea căii minimei rezistențe. În mod evident, era mult mai ușor ca un rege să exclame *l'État c'est moi!* decât un întreg popor.

Ultima parte se ocupă în special cu acele conjuncturi în care francezii, indiferent de religia sau statutul lor, au crezut că au posibilitatea de a pune mâna pe putere. Ceea ce este relevator e că rădăcinile exceselor Revoluției Franceze, precum și indisponibilitatea de a face vreun compromis a revoluționarilor francezi, erau evidente cu un secol înainte, din perioada Frondei. Dacă versiunea lui Rousseau a contractului social i-a captat atât de mult pe revoluționari, precum și disprețul lui față de reprezentarea politică și compromis, dar și distincția dintre Voința Generală și voința tuturor, motivul a stat, după cum voi încerca să arăt, în radicalizarea diferenței dintre *forum internum* și *forum externum.*

APARIȚIA INDIVIDUALISMULUI CENTRIPET

După cum arată Vittor Ivo Comparato, renașterea distincției clasice dintre public și privat presupusă de acest individualism nu reprezenta doar o formă de *renovatio*, „ci un lucru mult mai

intim și mai autoreflexiv privind valoarea morală a deciziei dacă trebuie acceptat un oarecare grad de integrare a sferei publice cu cea privată“[18].

În ciuda anumitor diferențe de nuanță, istoricii sunt în general de acord că în această perioadă francezii au manifestat dezinteres pentru implicarea civică, cel puțin dacă îi comparăm cu omologii lor britanici. Dacă nu luăm în considerare dialectica dintre *forum internum* și *forum externum*, nu vom putea înțelege de ce oameni care proveneau din medii religioase, intelectuale și sociale diferite au preluat, după cum va spune Comparato, „dorința de autonomie intelectuală, mefiența față de compromis și disprețul pentru «oamenii obișnuiți» și pentru simțul comun“ și, în timp ce subliniau simultan importanța participării la viața politică, au dus aceste elemente la extrem ori de câte ori au avut ocazia. Nu vom înțelege nici paradoxurile care vor marca mai târziu Revoluția Franceză dacă nu vom lua în considerare atenția acordată aproape obsesiv forului interior și dorința de autenticitate a sinelui, care exista deja de un secol, laolaltă cu impulsul spre un grad mai mare de conformism în *forum externum*. Din fericire, răspândita încăpățânare franceză împotriva compromisului poate ajuta pentru a clarifica partea trecută cu vederea a aceleiași povești.

Războaiele religioase au avut drept consecință neintenționată mărirea diferenței dintre cele două foruri. În sfera politică, zeloții, după cum subliniază Charron, au reușit să creeze creștinismului o reputație nu tocmai pozitivă. „Există vreun rău atroce care să nu fi fost produs de religie? [...] Acest război intern [...]. O otravă pentru întreaga omenire.“[19] Hughenotul François de la Noue este și mai dur: „Dacă cineva se întreabă cum s-a produs o

18. Vittor Ivo Comparato, „A Case of Modern Individualism: Politics and the Uneasiness of Intellectuals in the Baroque Age“, în Coleman, *The Individual*, ed. cit., p. 149.

19. Citat în John Cruickshank, „A Note on Lay Piety in the Early Seventeenth Century“, în *Ethics and Politics in Seventeenth-Century*

asemenea generație (de necredincioși și libertini), n-ar fi greșit să spunem că războaiele noastre religioase ne-au făcut să uităm religia. Și este inutil ca o parte sau alta să spună că e vina celeilalte pentru apariția ateilor, pentru că toate părțile sunt implicate."[20]

Dar aceasta este numai o parte a poveștii. Războaiele religioase au avut de asemenea efectul paradoxal de a-i întoarce pe oameni, fie ei bărbați sau femei, către *forum internum*, în special prin rugăciune și meditație. „Pietatea individuală s-a dezvoltat și a devenit tot mai puternică atât în rândul clerului, cât și al laicilor, pe măsură ce se punea un accent tot mai mare pe așa numitul *examen de conscience*, confesiune și studiul religios al operelor canonice."[21] Astfel, dintr-o mulțime de motive care nu pot fi tratate exhaustiv aici, în jurul anului 1600 un nou individualism, suspicios în legătură cu implicarea publică, exista deja și se manifesta într-o multitudine de forme. Luarea în derâdere a iraționalității zeloților în sfera publică și accentuarea pietății individuale erau cele două fețe ale aceleiași monede, cam în același fel în care disprețul față de „mulțimi" era dublat de lăudarea conceptului de „popor".

Ca să fim limpezi, din perspective diferite, autori precum Seyssel, Bodin, Montaigne, Charron sau Pascal erau de acord că individul nu se putea manifesta plenar decât în limitele sferei private. Numai aici, în ceea ce Montaigne numea „camera din spate a minții", omul își putea asigura spațiul necesar libertății conștiinței. „Iar înțeleptul trebuie, în sinea lui, să judece neatârnat lucrurile, să-și tragă mintea din grămadă, dar, în afară, să urmeze cu totul felul și chipul încuviințat."[22] În acest caz, nu exista o altă autoritate decât conștiința lui (sau,

France, Keith Cameron & Elizabeth Woodrough (eds), University of Exeter Press, Exeter, 1996, p. 31.

20. Citat în *ibid.*, p. 31.

21. *Ibidem.*, p. 33.

22. Montaigne, *Eseuri*, vol. 1, Minerva, București, 1984, p. 136, tr.: Mariella Seulescu.

eventual, Dumnezeu). „Mintea mea nu este purtată a li se apleca și a se încovoia lor."[23] Abia aici, în camera cea mai ascunsă a minții lui, un om era ceea ce era cu adevărat. Numai aici, acest sine adevărat putea fi explorat și, mai ales, putea fi *protejat*. Ispitele centrifuge ale sferei publice trebuiau respinse de dragul acestui sine: „Fusese o poruncă paradoxă făcută nouă în vechime de acel zeu din Delfi: Priviți înlăuntrul vostru, luați-vă în cunoștință, țineți-vă de voi; duhul vostru și vrerea voastră se vlăguiesc aiurea. Întoarceți-o în sine; voi vă istoviți, voi vă răspândiți; adunați-vă; *sunteți trădați, sunteți împrăștiați, sunteți răpiți, vouă înșivă.*"[24]

Pascal dă un avertisment practic similar atunci când lansează faimoasa temă a divertismentului – acea distracție care muta accentul de la adevăratul sine către unul fictiv, îngust: „Nu ne mulțumim cu viața pe care o avem în noi și în propria noastră ființă; vrem să creăm pentru ceilalți iluzia unei vieți imaginare și, în acest scop, ne străduim să părem altfel decât suntem. Trudim neîncetat la înfrumusețarea și conservarea ființei noastre imaginare și o neglijăm pe cea reală."[25]

După cum arată Comparato, „nevoia de a distinge jurisdicția temporală de cea spirituală a dus la crearea unei granițe ferme între conștiința individuală și aceea care este supusă legii publice"[26]. Atunci când vine vorba despre sinele cuiva, nu există judecată sau arbitraj al altcuiva care să fie un judecător mai potrivit, pentru că numai conștiința poate vedea și cele mai ascunse intenții ale inimii: „Minunată-i puterea cugetului! Ea ne dă de gol, ne învinuiește și se luptă cu noi înșine, în lipsa

23. Montaigne, *Eseuri* II (III, VIII), Ed. Științifică și Pedagogică, 1971, p. 502, tr.: Mariella Seulescu.

24. Montaigne, *Eseuri* II (III, IX), ed. cit., p. 568; sublinerea mea.

25. Blaise Pascal, *Cugetări*, Aion, București, 1998, tr.: Maria și Cezar Ivănescu, p. 218.

26. Comparato, „A Case of Modern Individualism", în *op. cit.*, p. 104.

unui martor străin, ca să ne ridice împotriva noastră înșine", spune Montaigne.[27] Și, cum conștiința este cel mai bun judecător al sinelui, nici nu mai trebuie să spunem că ea nu trebuie compromisă sau discreditată în vreun fel de către compromis.

Confesiunea era cea mai bună cale pentru a păstra integritatea forului interior al unui om și, prin urmare, a sinelui celui adevărat. În *Les éloges et les vies des reynes, des princesses et des dames illustres en pieté, en courage et en doctrine...* (1647), Hilarion de Coste își îndeamnă cititorii: „Confesează-te, îți spun, confesează-te fără milă; pentru că a-ți întârzia confesiunea înseamnă a-ți compromite mântuirea, a-ți pune în pericol viața sufletului și a scălda în confuzie tot ceea ce-ți aparține."[28] Deja vedem că *forum internum* a fost asimilat în totalitate cu adevăratul sine. Dialectica dintre cele două foruri se pierduse. *Forum externum* a devenit un simplu veșmânt, care nu mai are nimic de-a face cu adevăratul sine. Dacă cineva își compromite forul interior, își compromite mântuirea. Spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu *forum externum*, nimeni (din lumea asta) nu poate arbitra asupra forului interior. A fi dispus la compromis însemna nu doar a fi dispus să accepți autoritatea preexistentă a unor *compromissores*, dar și lipsa unor caractere distincte – dacă îți sunt egal, atunci nu sunt diferit de tine. (Amintiți-vă avertismentul din *La jurisprudence du Digeste*: decizia unui *compromissarius* trebuie respectată indiferent dacă este justă sau nu. Vina de a alege un arbitru greșit îți aparține în întregime.)

Cum distincția dintre cele două foruri a devenit atât de radicală, chestiunea „încrederii" începe să apară iarăși și iarăși, în diferite forme. Nu cred că este o simplă coincidență faptul că întreaga cazuistică a „rezervei mentale" a devenit atât de pregnantă în Franța tocmai în perioada care începe cu a doua

27. Montaigne, *Eseuri* I (II, V), ed. cit., p. 355.

28. Hillarion de Coste, *Les éloges et les vies des reynes, des princesses et des dames illustres en pieté, en courage et en doctrine...*, 1647, p. 611.

jumătate a secolului al XVI-lea și merge până la sfârșitul secolului al XVII-lea, diferențiind încă o dată Franța de Anglia, dincolo de liniile disputei religioase.[29] Formulată pentru prima oară în 1515 de către Sylvester în *Summa summarum*, chestiunea a crescut în popularitate în următorii cincizeci de ani, atingând apogeul în deceniile din preajma anului 1600. Pe scurt, doctrina afirma că, atunci când un om grăiește adevărul în mintea sa, adăugând câteva cuvinte la cele pe care este silit să le rostească în situații mai dificile, atunci el nu a comis păcatul minciunii. A fi onest în *forum internum* devenise singurul lucru care conta. Astfel, un preot catolic putea spune adevărul atunci când ar fi susținut în fața persecutorilor că nu este preot dacă adăuga „al lui Apollo". Deși doctrinele „rezervei mentale" sau a „echivocației" au fost asociate în mod tradițional cu iezuiții, ele pot fi regăsite de-a lungul întregii Europe catolice și protestante. Cazul britanic este diferit.[30]

Desigur că o astfel de doctrină putea afecta chiar și (com)promisurile și jurămintele. În cadrul cazuisticii lui Sylvester, dacă un om este răpit de hoți și făcut să promită că va plăti o sumă de bani în viitor, el nu va fi obligat s-o facă dacă va fi adăugat mental o rezervă. Astfel, ceea ce se întâmplă în interior devine mai adevărat decât ceea ce e în exterior, pentru că relevă mai bine „adevăratul sine". După cum vom vedea imediat, conform lui Hobbes, exact asta nu se poate face. Oamenii ar trebui să-și țină promisiunile chiar dacă unele sunt făcute din frică,

---

29. Îi sunt îndatorat colegului meu Gary Remer de la Tulane University, care mi-a atras atenția asupra acestei conexiuni.

30. Pentru o discuție mai amplă, vezi Albert R. Jonsen & Stephen Tolumin, *The Abuse of Casuistry – A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley, 1988. Referitor la cazuiștii englezi, vezi cap. 8 . Pentru un punct de vedere diferit, vezi Johann P. Sommerville, „The «New Art of Lying»: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry", în *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Edmund Leites (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 159–184.

sub amenințarea hoților, de pildă, întrucât a) contractul implică un transfer de drepturi, iar un asemenea transfer este o declarație de voință și b) fără contracte și compromis nu poate exista o societate.

Probabil de aici provin discuțiile obsesive din secolul al XVII-lea privind ipocrizia – la urma urmei, fiecare parte trebuie să se asigure că cealaltă nu mimează doar virtutea. Totuși, și aici există diferențe între Anglia și Franța: în timp ce în Anglia discuțiile despre ipocrizie s-au limitat la ipocrizia religioasă, în Franța avem de-a face cu o îngrijorare progresivă privind ipocrizia în toate domeniile vieții publice.[31] În forul exterior, susține Charron, ipocrizia naturală a oamenilor îi face „mai scrupuloși cu privire la acțiunile exterioare care se văd, dar care sunt [...] mai puțin importante". Dimpotrivă, acțiunile interioare, care sunt „secrete și nu se arată în nici un fel, dar cu adevărat cerute și necesare [...], sunt mult mai dificile. De ele depind reforma sufletelor, moderarea pasiunilor, regularizarea vieții; din râvnirea celor exterioare se ajunge la neglijarea celor interioare"[32].

Deloc surprinzător, prima reacție a celor mai mulți intelectuali francezi a fost aceea de a refuza să se compromită în sfera publică. Modelul prin excelență a fost Socrate, și asta nu numai pentru Montaigne sau Charron. Într-o scrisoare către Méré, La Rochefoucauld scria: „Virtutea se limitează la sine; se arată pe sine fără podoabe, în chip simplu, precum acela al lui Socrate.

---

31. Jacques Boss, „The Hidden Self of the Hypocrite", în *On the Edge of Truth and Honesty Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, Toon Van Houdt, Jan L. DeJong, Zoran Kwak, Marijke Spies & Marc Van Vaeck (eds), Brill, Leiden, 2002, pp. 65–84. Vezi și G. Goedecke, *L'hypocrisie, le vice du siècle: eine Darstellung des Problems der Heuchelei in der französischen dramatischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Berlin, 1968.

32. Pierre Charron, *De la sagesse*, Livre Premier, Fayard, 1986 [1604], pp. 53, 342.

Dar oamenii care sunt numai în aparență onești, la fel ca falșii credincioși, privesc numai către aparențe, și de aceea cred că din punct de vedere moral Seneca a fost un ipocrit, iar Epicur, un sfânt."[33]

„Îndemnul epicureic de a ne abține de la participarea la viața publică poate fi acceptat de individ atunci când a înțeles natura profundă a politicii și a aflat că ea nu este suma activității umane, ci suprema alienare a individului în raport cu sine însuși."[34] După cum au observat mai mulți istorici, sferele civilă și politică au devenit tot mai înstrăinate una de cealaltă în Franța secolului al XVII-lea.[35] Chiar și așa, această judecată se aplică exclusiv unei singure părți a individului, și anume forului său interior. După cum voi arăta imediat, cazul lui *forum externum* este total diferit. Dacă nu luăm în considerare ambele foruri, insistența francezilor, de la Montaigne la Pascal, asupra individualismului și *simultan* asupra absolutismului ar putea părea de-a dreptul schizoidă.

A-ți compromite conștiința, a o lăsa să fie arbitrată de alții, era inacceptabil întrucât 1) sfera publică nu avea nici un motiv pentru a interfera cu cea privată, 2) nu era deloc evident că oamenii din afară erau competenți și demni de încredere, pentru a folosi un eufemism și, în consecință, 3) când venea vorba de *forum internum*, era imposibil de conceput o autoritate din afară. Date fiind acestea, nu exista nici una dintre cele trei precondiții pentru acceptarea compromisului – autoritatea unor *compromissores*, disponibilitatea de a risca o judecată și egalitatea

---

33. Citat în William D. Howarth, „«Alternative» Ethical Systems in France during the *Grand Siecle*", în *Ethics and Politics in Seventeenth-Century France*, Keith Cameron & Elizabeth Woodrough (eds), University of Exeter Press, Exeter, 1996, p. 26.

34. Comparato, „A Case of Modern Individualism", în *op. cit.*, p. 166.

35. Vezi, de exemplu, percepția lui Keohane asupra acestui fenomen în *Philosophy and the State*.

părților implicate. Dar, dacă conștiința (și, prin urmare, individualitatea) putea fi protejată pur și simplu refuzând să fie judecată în sfera publică, ce se întâmpla cu individul când o astfel de strategie nu mai era posibilă, întrucât nu se putea și nici nu trebuia să rămână legat de ea? Soluția este aceea de a dezvolta strategii diferite pentru foruri diferite. Departe de a fi o soluție schizoidă, avem de-a face de fapt cu o soluție logică de-a dreptul.

„Lumea interioară este liberă și stăpânită de rațiune. Prin contrast, lumea exterioară este dominată de convenții care permit comunităților să supraviețuiască și să dureze: religia, obiceiurile și legea. Dar omul cultivat este capabil să creeze o lume autentică în sine însuși, în care valorile libertății, adevărului și prieteniei sunt ținute la mare preț."[36]

Dacă, după cum am văzut, deși legile obișnuite nu mai erau considerate depozitare ale înțelepciunii populare, asta nu însemna că ele nu mai trebuiau respectate în *forum externum*. Dimpotrivă: tocmai pentru că vremurile erau atât de turbulente, toată lumea trebuia să respecte legile și să-și îndeplinească datoriile care le fuseseră distribuite în acea *universitas* numită stat, fără să pună întrebări. Individualismul centripet necesita conformitate în forul exterior. Gândirea autentică trebuia separată de acțiunile exterioare.

„Iar înțeleptul trebuie, în sinea lui, să judece netârnat lucrurile, să-și tragă mintea din grămadă, dar, *în afară*, să urmeze cu totul felul și chipul încuviințat. *Societatea lumească n-are ce face cu gândurile noastre*; dar toate celelalte fapte, muncă, avere și însăși viața noastră închinate sunt și supuse slujirii sale și părerilor tuturora; precum a făcut acel bun și mare Socrate, care nu vrut-a să se mântuie prin nesupunere față de jude și încă față de un jude foarte nedrept și foarte nemernic."[37]

---

36. Comparato, „A Case of Modern Individualism", în *op. cit.*, p. 161.

37. Montaigne, *Eseuri*, vol. 1, Minerva, București, 1984, p. 136, tr.: Mariella Seulescu.

După cum arată Bodin, imediat ce individul „iese din propria casă, unde el este stăpânul, pentru a negocia și a se târgui cu ceilalți capi de familie despre lucrurile care îi privesc pe toți“, el devine *„un tovarăș egal și asemănător celorlalți“*[38]. Odată ce intră în sfera lui *la chose publique*, el își pierde individualitatea, devenind *membru* al unei comunități preexistente, definit exclusiv prin rolul într-o structură mai mare – corporația. Într-o astfel de comunitate, membrul se bucura de *egalitate* – precondiția compromisului –, dar își punea în pericol *individualitatea.* Singurul lucru care îi asigura caracterul distinct în acest spațiu public era onoarea lui, adică reputația printre cei asemenea lui. Pentru a clarifica acest punct, merită să cităm pe larg acest paragraf din Hannah Arendt în care este descrisă viața în polisul antic și să realizăm o paralelă:

„Egalitatea modernă, bazată pe conformismul inerent societății [...], se deosebește în toate privințele de egalitatea din Antichitate și, în particular, de cea din orașele-stat grecești. A aparține numărului strâns al celor «egali» (*homoioi*) însemna a avea posibilitatea de a trăi în mijlocul propriilor semeni; însă domeniul public, polisul era pătruns el însuși de un feroce spirit agonal, fiecare fiind obligat neîncetat să se distingă de toți ceilalți, să dovedească prin fapte sau prin realizări unice că este cel mai bun dintre toți (*dien aristeuin*). Altfel spus, domeniul public era rezervat individualității; era singurul loc în care oamenii puteau arăta cine sunt cu adevărat și ce îi face de neînlocuit.“[39]

Același lucru se întâmplă și în cazul societății franceze timpurii. După cum observă Keohane, deja în secolul al XVII-lea, etica gloriei, etica lui Corneille, Balzac sau Descartes livra o

---

38. Jean Bodin, *Les six livres de la republique*, I.6, 1577, pp. 46–47, citat și tradus în Keohane, *Philosophy and the State in France*, ed. cit., p. 69, sublinierea mea.

39. Hannah Arendt, *Condiția umană*, Idea Print&Design, Cluj-Napoca, 2007, tr.: Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, p. 57.

strategie diferită, „o alternativă la înțeleptul retras și sceptic care reprezenta idealul *libertin*“[40]. În sfera publică, gloria și reputația au devenit echivalentul conștiinței în spațiul privat, *definind* atributele individualității care trebuiau protejate *à tout prix*. A compromite (sau a fi măcar suspect de dorința de a compromite) onoarea sau reputația cuiva însemna abandonarea individualității în sfera publică, a deveni unul printre cei mulți, parte a unei mulțimi amorfe. „Înțeleptul se ridică deasupra maselor de oameni obișnuiți și se va proteja de cele două piedici de care se lovesc nebunii și oamenii obișnuiți: adică obstinația, ezitările rușinoase, pocăințele și schimbările, și rămâne liber în spirit, fără să-i permită cuiva să-i răpească această libertate.“[41]

Multele forme ideologice pe care le-a luat acest mod de a gândi sunt dovezi ale rezistenței și versatilității acestei gândiri. „Individualismul a dominat etica și psihologia franceză începând cu sfârșitul secolului al XVI-lea și o bună parte din secolul al XVII-lea, livrând o perioadă o ideologie admirabilă pentru supușii unui stat absolutist.“[42] În fața dogmelor absolutiste și a gândirii corporatiste, „obsesia“ francezilor pentru individualitate și pentru „autenticitatea“ indivizilor poate fi tradusă în idealuri etice, de altfel, perfect opuse: nu doar cel al eroului aristocratic lăudat de Corneille, dar și al libertinilor propuși de autori dintre care Montaigne și Charron sunt figurile cele mai proeminente, dar și *solitaires* al janseniștilor, ideal pe care Pascal l-a întrupat probabil cel mai bine. După cum bine observă Keohane, „există similarități între aceste doctrine care fac să fie imprudentă tratarea lor ca fundamental diferite“[43]. Toate acestea aveau în comun un anumit limbaj (limbajul „virtuților“,

---

40. Keohane, *op. cit.*, p. 186.

41. Pierre Charron (1824), citat și tradus în Comparato, „A Case of Modern Individualism“, în *op. cit.*, p. 164.

42. Keohane, *op. cit.*, p. 83.

43. *Ibid.*, pp. 186–187.

deși nu în mod necesar cel al virtuților civice), pe care-l opun „limbajului drepturilor".

Teama de-a dreptul patologică a indivizilor de „a se compromite" a creat o atitudine paradoxală față de politică. Pe de o parte, ei îndemnau, în tradiția clasică, la protejarea binelui comun în funcție de poziția fiecăruia în societate („în funcție de gradul și calitatea fiecăruia"[44]), dar, pe de altă parte, avertizau în legătură cu extinderea acestui angajament la nivel personal. Cu alte cuvinte, avertizau cu privire la pericolul de a confunda *forum internum* cu *forum externum*. Nu erau idealiști. Dimpotrivă, erau sceptici, conștienți de faptul că politica necesita o nouă formă de moralitate și un alt tip de virtute, „dedicată treburilor lumii", o „virtute cu multe eschive, perspective, schimbări de direcție, astfel încât să se poată adapta slăbiciunilor omenești".[45] Fiecare om are încă două aspecte ale personalității, dar aceea care acționează în forul exterior nu mai e relevantă pentru adevăratul sine. Devine o mască care nu dezvăluie, precum pielea, ci mai degrabă ascunde, precum un costum.

„Orice om trebuie să știe cum să se despartă pe sine de îndatoririle sale publice. Fiecare dintre noi joacă două roluri și are două chipuri, unul care ne este străin și este doar aparență, altul care ne aparține și este esențial pentru noi. E important să cunoaștem diferența dintre piele și costum. Omul priceput își va îndeplini bine datoria, dar nu va uita niciodată să judece cu limpezime nebunia, viciul și necinstea pe care le găsește aici. Va face ceea ce are de făcut pentru că acesta este obiceiul țării lui; lucrul este util pentru public și poate fi util chiar și pentru el; așa merge lumea, iar el n-ar trebui să facă ceva să schimbe asta. Va trebui să se folosească de lume și s-o ia așa cum o găsește,

---

44. *Ibid.*, p. 80, citându-l pe Bodin. N-am reușit să găsesc expresia exactă în *Six Books...*, Cartea I.

45. Montaigne, *Eseuri*, III, 9.

considerând-o în același timp străină, știind să se bucure departe de ea, alăturându-se binelui comun și, atunci când este cel mai rău, mergând de unul singur."[46]

„Rațiunea de stat", conform căreia trebuie să existe o distincție fermă între moralitatea publică și cea privată, putea lăsa deoparte orice considerație morală, și de aceea era periculoasă pentru individ. Nu există nici un motiv pentru a-l invidia pe suveran, argumenta Charron (el însuși, urmându-l pe Bodin, un partizan al suveranității absolute), pentru că el este obligat să renunțe cu totul la *forum internum* pentru a-și realiza datoria din *forum externum*. „Dacă grandoarea și suveranitatea sunt dorite de toată lumea, asta se întâmplă pentru că tot binele care există acolo apare numai în exterior și tot răul se află în interior." Avantajele sunt numai aparente. „Numele și titlul suveranului, înfățișarea și *exteriorul* sunt frumoase, plăcute și ambițioase, însă misiunea lui și *viața interioară* sunt dure, dificile și spinoase [...]. Este o servitute publică și onorabilă, o nefericire nobilă, o strălucitoare captivitate."[47] Din această perspectivă, înalta funcție a regelui implica cel mai mare sacrificiu de sine, și anume sacrificarea lui *forum internum* pe altarul lui *forum externum*. Spre deosebire de ceilalți, regele este nevoit să renunțe la dualitatea sa, dacă mă pot exprima astfel. Vorbind despre acest sacrificiu, Le Moyne subliniază faptul că „întreaga sa glorie stă în *a se abandona pe sine* și a-și sacrifica toate interesele personale pentru interesul public"[48]. Cardinalul Le Bret este încă și mai ferm: „Principala responsabilitate a prințului

---

46. Charron, *De la sagesse*, 2, p. 415, tradus în Keohane, *op. cit.*, pp. 136–137.

47. *Ibidem*, 69, pp. 322–323.

48. Pierre Le Moyne, *De l'art de reigner*, Cramoisy, Paris, 1665, iv, citat în Ellen M. McClure, *Sunspots and the King Sun: Sovereignty and Mediation in Seventeenth-Century France*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago, 2006, p. 59; sublinierea mea.

este aceea de a da la o parte toate interesele sale [...], *de a se îndepărta de sine* pentru a se putea da cu totul interesului public."[49]

Merită să ne reamintim că, în mod surprinzător (sau nu, în funcție de cum sunt înțelese vorbele sale), Richelieu, un precursor al *Realpolitik*, a încercat, în al său *Testament politique*, să prezinte regele în lumina unei interpretări mai convenabile: prințul nu trebuie să-și sacrifice reputația și onoarea pentru că aceste atribute sunt părți esențiale ale suveranității lui. Când un prinț își compromite onoarea, el va compromite și statul pe termen lung. Astfel, pentru Richelieu, a avea grijă de *forum internum* al regelui însemna a avea grijă de adevărata *raison d'état*, nu de cea conjuncturală. De aceea, „nu putem fi suficient de severi în a-i pedepsi pe acei [reprezentanți ai regelui] care calcă peste Puterea ce le-a fost dată; pentru că, printr-o astfel de greșeală, ei compromit Reputația Prințului și Binele Statului în același timp"[50].

Mulțumită individualismului și a durabilității concepției descendente despre reprezentare, sacrificarea forului interior de către rege nu a dus niciodată (așa cum s-a întâmplat în Anglia) la îmbrățișarea ideii celor două corpuri ale regelui. Oricât ar fi de tentantă această perspectivă, nu putem să echivalăm dialectica dintre cele două foruri cu ideea celor două corpuri ale regelui. Dacă prima a fost acceptată peste tot pe cuprinsul Europei, în ceea ce privește a doua chestiune, scrie Kantorowicz, „doar în Anglia s-a dezvoltat totuși o teorie politică sau juridică a celor «Două Corpuri ale Regelui» consecventă, întocmai precum noțiunea corelată a «corporației individuale» a fost o creație

---

49. Cardin Le Bret, *„De la souverainete du roy"*, 1689, în *Les Œuvres de Messire C. Le Bret*, Charles Osmont, Paris, 1, citat în McClure, *Sunspots and the King Sun*, ed. cit., p. 45, sublinierea mea.

50. Armand Jean du Plessis Richelieu, *Testament politique d'Armand du Plessis, Cardinal duc de Richelieu...*, Partie 2, H. Desbordes, Amsterdam, 1688, p. 45.

pur engleză“[51]. De îndată ce este luat în considerare clivajul acestei dialectici între individualismul centripet și cel centrifug (în special cel britanic) de la începutul secolului al XVII-lea, vom putea înțelege de ce numai în Marea Britanie ideea celor două corpuri ale regelui a avut un impact atât de mare asupra psihicului colectiv și de ce „ficțiunea legală a celor Două Corpuri ale Regelui a fost un aspect caracteristic al gândirii politice engleze“[52]. După cum vom vedea în următorul capitol, numai aici – datorită, în mare măsură, deși nu exclusiv, unui parlament puternic – înțelegerea „descendentă“ clasică a reprezentării a fost înlocuită de cea modernă, ascendentă, înțeleasă ca reprezentare a voințelor individuale.[53] Absolutist cum era, regele Franței era, de asemenea, o „victimă“ pentru că era nevoit să-și sacrifice forul interior, „de a se îndepărta de sine“, cum ar fi spus cardinalul Le Bret. Nu numai că nu avea două corpuri, dar nu avea nici măcar suflet.

În aceste circumstanțe, francezul, ca individ, nu avea alte opțiuni decât să se îndepărteze de viața politică sau să accepte poziția de reprezentant al regelui ocupând o funcție publică, întrucât „o astfel de birocrație profesionistă nu-i reprezenta pe cei guvernați, ci era, mai degrabă, o extensie a principelui local și a procedurilor lui“ – sau să facă ambele lucruri simultan, așa cum a făcut Montaigne.[54] Ocupând câteva poziții administrative importante, Montaigne a atras atenția că a accepta o astfel de funcție implică riscuri inacceptabile, „pentru

---

51. Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 386.

52. *Ibid.*, p. 53.

53. *Ibid.*, p. 387: „Se pare totuși că noțiunea de «Două Corpuri ale Regelui» nu poate fi despărțită de foarte timpuria dezvoltare și de impulsul durabil al Parlamentului în practica și gândirea constituțională engleză. Parlamentul era, prin reprezentare, «corpul politic» viu al regatului.“

54. Janette Coleman, *The Individual and the Medieval State*, 1996, p. 6. Vezi și Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, 1966, pp. 91–95.

că în fiecare guvernare există funcții necesare care nu numai că sunt abjecte, dar și îndeamnă la viciu". Totuși, întrucât astfel de posturi sunt necesare pentru buna funcționare a guvernului, a admis cu sarcasm că „această îndatorire s-o lăsăm pe seama cetățenilor mai viguroși și mai netemători, care-și vor sacrifica onoarea și conştiința [...] pentru binele țării" – adică, cu alte cuvinte, aceia care sunt dispuși să se compromită.[55]

Fapt paradoxal la prima vedere, avem aici de-a face cu perspectiva corporatistă dobândită din vremurile medievale, cuplată cu viziunea monarhocentristă și ierarhică a sferei publice care permitea supraviețuirea (sau, mai degrabă, hibernarea în siguranță) a individului în vremurile absolutiste din secolul al XVII-lea. După cum spune limpede Comparato: „absolutismul devine ceva mai mult decât o chestiune de fundal: devine chiar condiția pentru libertatea interioară"[56]. Când, în jurul secolului al XVIII-lea, ideea ca individul să aibă un cuvânt de spus în procesul politic a prins în sfârșit și în Franța (la un secol după Anglia), acest individ, trezit dintr-odată din punct de vedere politic, a luat-o *à la lettre* și nu mai era mulțumit cu o delegare mai mult sau mai puțin ficțională a autorității prin reprezentare. Cerea o formă de implicare mai directă, rămânând în același timp sceptic cu privire la „voințele lipsite de rațiune". Până și faptul că Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului (1791, 1793) distinge între om ca om și om ca cetățean, adică omul în spațiul public (o distincție care îl va fascina pe Marx), a arătat faptul că distincția dintre cele două foruri, probabil mai degrabă inconștientă până atunci, era mai rezistentă decât am fi dispuși să admitem. Fără această „hibernare" de secol XVII, această formă specifică de încăpățânare a francezilor cu privire la democrația directă poate fi cu greu explicată,

55. Montaigne, *Eseuri*, III.
56. Comparato, „A Case of Modern Individualism", în *op. cit.*, p. 163.

la fel și suspiciunea cu privire la „tirania majorității". Și, cu toate acestea, semne ale acestei atitudini duale erau deja prezente de mult timp.

PLUS ÇA CHANGE, PLUS C'EST LA MÊME CHOSE – SUVERANITATEA, ÎNTRE VOINȚĂ ȘI RAȚIUNE

Puțini istorici n-ar fi de acord cu faptul că, începând cu secolul al XVI-lea, francezii au manifestat un individualism bazat pe autenticitatea sinelui în formă seculară, religioasă și filozofică sau cu faptul că acesta este legat cumva de apariția absolutismului sau de nașterea statului modern.[57] Însă explicațiile privind aceste legături diferă. Eu argumentez că istoria compromisului și dialectica dintre *forum internum* și *forum externum*, între rațiune și voință și între public și privat ne ajută să înțelegem mai bine acest fenomen. Insistența pe o voință informată de rațiune a făcut din compromis o practică dubioasă, în special la nivel politic. O egalitate a voințelor poate fi pretinsă cu ușurință, însă nu și una cu privire la capacitățile raționale. Statul absolutist a părut că oferă o soluție, însă nici absolutismul, nici ideea unei entități abstracte numite „stat" nu au apărut *ab nihilo* în secolul al XVI-lea. Ambele au fost dezvoltări ale unor idei larg răspândite și acceptate în timpurile medievale.

Dacă am încerca să găsim autorul care surprinde cel mai bine amalgamul de schimbare și continuitate care caracterizează acest secol, Claude de Seyssel ar fi, probabil, cea mai bună alegere. Allen susține că nu există cale mai bună pentru a înțelege dezvoltarea gândirii politice în Franța în secolul al XVI-lea decât cartea lui Seyssel *La grant monarchie de France*, din moment ce „multe dintre controversele care au urmat pot fi privite

---

57. Vezi, de exemplu, Keohane, *Philosophy and the State*; Lloyd, *The State, France and the Sisteenth Century*, precum și Comparato, „A Case of Modern Individualism".

ca reprezentând comentarii sau extinderi, după caz, ale viziunilor lui Seyssel". Church susține de asemenea că „aceia care studiază gândirea politică franceză în secolul al XVI-lea sunt norocoși să aibă punctele de plecare bine definite" în opera acestui autor.[58] Într-un anumit sens, munca lui a reprezentat o modalitate de trecere de la teoria medievală a regalității la aceea emergentă a absolutismului.

Nu este nevoie să întreprindem o analiză detaliată a gândirii constituționale a lui Seyssel, căci există deja câteva analize excelente.[59] Sunt interesat în primul rând de cele trei aspecte ale teoriei care se leagă de istoria compromisului: sursa autorității/legitimității politice, direcția reprezentării și înțelegerea noțiunii de „popor". Cu experiența lui de profesor de drept și de practicant al politicii în calitate de ambasador și negociator în câteva țări europene, Seyssel s-a arătat mai interesat de aspectele legale și practice ale guvernării decât de argumentarea filozofică, ceea ce face cumva ca afirmațiile sale să fie mai puțin clare și deschise interpretărilor. „Astfel de lucruri, spune el, sunt mai bine cunoscute prin practică decât prin teorie."[60]

Deși Allen, de exemplu, susține că „a sa *grant monarchie* nu se bazează pe dreptul divin în nici un grad și în nici un sens, ci pe obiceiuri și pe experiență", eu suspectez că poziția lui Seyssel este ceva mai complexă.[61] Mergând în linia tradiției galice, el găsește sursa ultimă a autorității regilor în voința divină. „Prințul și monarhul [...] este ales și însărcinat de divina providență cu această demnitate atât de mare și de onorabilă în principal

---

58. Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., p. 275; Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 22.

59. Doar câteva exemple: Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., pp. 275–279; Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., pp. 22–42; Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit., pp. 32–49.

60. Claude de Seyssel, *La monarchie de France et deux autres fragments politiques*, Librarire D'Argences, Paris, 1961 [1510], vol. 2, pp. 17, 155.

61. Allen, *op. cit.*, p. 275.

pentru a menține și a face dreptatea, care este adevărata misiune a prinților."[62] Accentul este pus aici mai degrabă pe oficiul coroanei și mai puțin pe persoana monarhului. În timp ce deschide ușa către o afirmare mai fermă a dreptului divin al regelui, el lucrează încă în interiorul cadrului de gândire medieval. Dacă Allen afirmă că monarhia sa nu se bazează pe autoritatea divină, asta se întâmplă pentru că Seyssel afirmă explicit că oamenii aleg rațional între monarhie, aristocrație și democrație (guvernământ popular).[63] Și, cu toate acestea, după cum am văzut în capitolul precedent, simplul fapt că regimul politic ține de alegerea oamenilor nu exclude o autorizare divină. Dimpotrivă: alegerea oamenilor servește drept vehicul alegerii divine. Direcția reprezentării (și, prin urmare, a autorității) rămâne de sus în jos. În același fel, cele trei apanaje ale regalității, adică religia, justiția (*iustice*) și *la police*, nu sunt altceva decât reformulări ale unor accepțiuni vechi și larg răspândite ale monarhiei drepte.

După cum am arătat mai devreme, tocmai pentru că regilor puterea le era garantată de o instanță superioară (adică de Dumnezeu prin consimțământul întregului popor, după cum sugerează tot Seyssel), ei se pot supune în același timp poruncilor divinității și cerințelor unei forme mai abstracte de justiție. Dacă depășesc limitele impuse de poruncile religioase și de justiție (așa cum sunt adesea tentați s-o facă), ei sunt mustrați de clerici sau de alți oameni religioși[64], în primă

---

62. Claude de Seyssel, *La grande monarchie de France*, [1519] [1558], 33a–33b, citat în Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, ed. cit., p. 24. Vezi și Seyssel, *La monarchie de France*, vol. 2, pp. 15, 150.

63. Vezi, de exemplu, începutul lucrării *Proheme* sau primul capitol din *La monarchie.*

64. Seyssel, *La grant monarchie de France*, 10b, citat în Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 24. Vezi și Seyssel, *La monarchie de France*, vol. 1, ed. cit., pp. 9, 116.

instanță, și de către *Parlaments* după aceea. Ordinea frâielor nu este pur și simplu o reverență făcută de Seyssel puterilor din vremea sa, după cum au presupus mai mulți cercetători. Dacă justiția „îi face pe prinți să domnească și să conducă, fără ea regatele nefiind mai mult decât tărâmuri ale tâlharilor", și dacă este „prima și cea mai importantă comoară a regatului", totuși ea vine „după religia despre care am vorbit mai sus".[65] Dacă îndepărtăm ochelarii contemporani, vom vedea că teoria lui Seyssel nu poate sta decât pe temelii metafizice.

Cel de-al treilea frâu, *la police*, este deopotrivă cel mai complex și cel mai vag definit, și asta cu un bun motiv. Această ambiguitate este deliberată, nu neapărat pentru că Seyssel a vrut să evite mânia unui rege a cărui putere *absolue* fusese contestată, după cum au sugerat unii[66], nici pentru că ar fi dorit să sugereze că puterea monarhului ar fi *absolue* „numai în privința unei anumite sfere potrivite pentru rege"[67]. *La police* includea nu numai vechea structură organizată și durabilă a statului, ci și stările – nobilimea, *peuple menu* și *peuple gras* –, și legile stabilite inițial de regii înșiși, care prin utilizare și tradiție au devenit esența monarhiei (adică a constituției statului). Teoretic și legal, monarhii nu erau obligați să respecte nici una dintre legile obișnuite. Practic însă, o făceau pentru că realizau (sau li se reamintea) faptul că „moderația și înfrânarea puterii absolute a regilor este spre câștigul și sporirea onoarei lor"[68]. Încă o dată, acest fel de a privi lucrurile, care poate suna bizar pentru urechea omului contemporan, era perfect natural în cadrul *Weltanschauung*-ului creștin.

„Așa cum puterea lui Dumnezeu nu este gândită ca fiind mai mică doar pentru că n-ar putea păcătui sau face răul, ci,

65. *Ibid.*, vol. 2, pp. 15, 149.
66. Vezi Allen, *op. cit.*, p. 278.
67. Keohane, *op. cit.*, p. 37.
68. Citat în *ibid.*, p. 38.

dimpotrivă, este mai mare, tot așa, regii trebuie lăudați și prețuiți mai mult atunci când aleg, cu toată autoritatea și puterea lor, să se supună propriilor lor legi și să trăiască în acord cu ele, deși ar putea face uz de puterea lor absolută dacă ar dori."[69] Voința unică a monarhului era singura *rațiune practică* pentru care Seyssel prefera monarhia altor forme de guvernământ, populare sau aristocratice. Dintr-o perspectivă mai teoretică, probabil că ar fi preferat aristocrația, atât timp cât nu era înțeleasă ca domnie a unui grup ereditar, ci ca guvernare „a unui grup de persoane notabile și eminente, alese în baza unui anumit sistem de selecție"[70]. „Aristocrația pare să fie mai rezonabilă și mai demnă de laudă, atât timp cât este mai durabilă, mai bine întemeiată, persoanele pe care se bazează fiind alese și selectate de popor sau de anumite părți ale lui, putând fi corectate și înlocuite."[71] Ca om practic însă, era convins că toate corpurile politice, *les corps mystiques*, vor decădea ca orice alt corp odată ce va fi căpușat de judecăți diferite și voințe care se contrazic și își repugnă.[72] Un compromis, în sensul clasic, între „judecăți diferite și voințe care se contrazic și își repugnă" este evident, imposibil.

Keohane notează faptul că „ideea potrivit căreia este un mare dezavantaj pentru o guvernare să fie supusă voințelor parțiale ale celor guvernați, că o astfel de supunere nu este o sursă de libertate, ci una de distrugere și haos, distinge teoria franceză de la începutul secolului al XVI-lea și o face să difere de modelele de gândire anglo-saxone"[73]. Din moment ce facțiunile nu

---

69. Seyssel, *La monarchie en France*, I, 12, tradus în Keohane, *op. cit.*, p. 38.

70. Allen, *op. cit.*, p. 276.

71. Seyssel, *La monarhie en France*, vol. I, ed. cit., pp. 1, 103. Deși ultima parte nu este inclusă în manuscrisul original apărut în 1510, ea va fi prezentă în edițiile din 1519, 1541 și 1557.

72. *Ibid.*, vol. I, pp. 3, 108.

73. Keohane, *op. cit.*, p. 34.

vor fi dispuse să ajungă la un compromis, rezultatul va fi distrugerea corpului politic. „Întreaga autoritate vine de la rege, toate instituțiile sunt organizate în jurul tronului. Tiparele de activitate într-un *corp mystique* nu acționează ascendent, singurele legături vin numai de la vârf în jos, într-o manieră piramidală."[74] Observația este corectă dacă înțelegem că nu există nimic radical nou în această abordare. Dimpotrivă, Seyssel nu face altceva decât să urmeze tradiția medievală: dacă o societate politică va fi înțeleasă ca un corp mistic, regele era „fântâna și sursa de la care emanau și decurgeau toate actele politice bune", în timp ce regatul – „lucrul public [*res publica*, statul], divizat și împărțit între toate stările, proporțional, în acord cu condiția fiecăreia și în care fiecare își păstrează preeminența și egalitatea, produce armonia și consonanța, care reprezintă cauza conservării și creșterii Monarhiei"[75]. La modul ideal, ar trebui să nu existe tensiuni între voință și rațiune. La fel cum rațiunea și voința divină coincid, monarhul ideal le va face să să-și corespundă. Totuși, în lumea reală, o astfel de situație ideală a fost departe de a fi întâlnită frecvent. Ca în cazul oricărui alt muritor, va exista mereu măcar o diferență parțială între *forum internum* și *forum externum*, sau între rațiune și voință.

Din moment ce voința suveranului, care trebuie să fie una, n-ar trebui să fie tulbure sau grăbită, ci informată de rațiune, prinții au nevoie mereu de îndrumare, la fel cum Moise însuși a avut nevoie să fie condus de Domnul. „Întrucât nu este posibil ca un singur om, nici măcar un mic număr de oameni, oricât ar fi de răsăriți, să înțeleagă și să descoasă ițele unei Monarhii atât de mari."[76] Încă o dată, modelul exemplar este Iisus Hristos, „al cărui exemplu ar trebui să-l urmăm peste tot, acolo unde

74. *Ibid.*, p. 41.

75. Seyssel, „Prohème d'Appien", în *La monarchie de France*, ed. cit., p. 84.

76. *Ibid.*, vol. 2, pp. 4, 134.

este posibil“[77]. Hristos a avut propriul său *Grand Conseil de LXXII*, „un al doilea consiliu, secret, compus din doisprezece apostoli, și un al treilea, compus din „*saint Pierre, saint Jean* și *saint Jacques*, cărora le-a comunicat lucrurile cele mai ascunse și cele mai înalte dintre mistere – precum acela al Transfigurării sale“[78]. Regii ar trebui să facă același lucru, bazându-se pe sfatul celor mai înțelepți dintre slujitori.

Pentru Seyssel, ca pentru orice medieval, sursa autorității (rațiunea) nu trebuie confundată cu vehiculul ei, voința. După cum am văzut, conform concepției medievale, rațiunea, care trebuie să informeze *forum internum*, trebuie să informeze de asemenea voința, și nu există vreo cale prin care regii, aristocrația sau chiar poporul în întregul său să se asigure că pot găsi întotdeauna echilibrul lipsit de eroare între cele două. Coruperea poate fi amânată, dar nu evitată cu totul, și cea mai bună metodă de a face asta este a nu le confunda pe cele două. Dacă este ca voința suveranului să fie una, accesul la rațiunea necesară pentru a informa voința se poate face prin câteva mijloace: consilieri, prelați, Stări Generale sau parlamente. Cum în această lume nu există nici o rețetă pentru a identifica întotdeauna și fără greșeală rațiunea și/sau adevărul, ar trebui să ne concentrăm mai mult pe scop și mai puțin pe metodă. Tot ce putem spera este ca, prin rafinarea instrumentului sau a vehiculului procesului decizional (decizie care, cu vorbele lui Aristotel, combină rațiunea și voința), să întârziem cât de mult procesul coruperii. Cel puțin din această perspectivă, precursorii noștri medievali s-au dovedit mai sceptici ca noi. Așa cum fiecare era conștient de propria imperfecțiune („cunoscându-mi imperfecțiunea, laolaltă cu a altora“), la fel era conștient și de imperfecțiunea corpului politic.[79] Nu existau mari iluzii nici cu privire la

77. *Ibid.*, vol. 2, pp. 4, 134.
78. *Ibid.*, vol. 2, pp. 4, 135.
79. *Ibid.*, vol. 2, pp. 14, 148.

individ, nici cu privire la corpul politic. O lume imperfectă nu poate da soluții perfecte.

În cea de-a doua parte a secolului al XVI-lea, tulburările politice, sociale și religioase au sporit dramatic în intensitate, cu două consecințe majore: pe de o parte, instabilitatea tot mai pronunțată a lumii a dus la nevoia pentru o nouă ordine; în același timp, aceeași lipsă de stabilitate a făcut necesară o creștere în adaptabilitate – legile obișnuite nu mai erau capabile să țină pasul cu transformările care aveau loc la toate nivelurile. Drept rezultat, istoria a început să fie studiată tot mai intens, în speranța găsirii anumitor tipare în spatele schimbărilor. Legile nu mai erau acum percepute drept întrupări ale unei rațiuni universale, ci doar ca expresii ale unui anumit timp și loc. Autori precum cancelarul l'Hospital sau Étienne Pasquier au fost printre primii care să sublinieze că astfel de legi trebuiau urmate nu pentru că erau în mod necesar juste, ci pentru că erau juste pentru francezi în acel moment. „Nu trebuie să cercetăm dacă legea este dreaptă în sine, ci dacă ea este dreaptă într-un anumit moment pentru oamenii pentru care a fost creată", a spus l'Hospital înainte de Stările Generale în 1561.[80] Pasquier a susținut de asemenea că, „oricât de diverse ar fi legile, este necesar să fie urmate legile țării respective, și să ne gândim că, din moment ce aceste legi există, ele trebuie judecate ca fiind bune"[81]. „Un asemenea sentiment", observă Keohane, „era caracteristic teoreticienilor sociali francezi, de la Montaigne la Montesquieu"[82]. Dar cum aceste legi trebuiau interpretate și adaptate contextelor, modificarea lor presupunea ajutorul

80. L'Hospital, „Harangue à l'assemblée des états-généraux, à Saint-Germain-en-Laye, 26 aug. 1561", în *Œuvres*, vol. 1, pp. 450–451, citat în Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 206.

81. Étienne Pasquier, „Letter to Eschacier", xix, 7, p. 554, citat în Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit., p. 45.

82. Keohane, *op. cit.*, p. 45.

dat de parlamentari, consilieri, prelați și juriști. Pasquier observă, așa cum făcuse și Seyssel înaintea lui, că „este cu adevărat un lucru măreț și demn de maiestatea prinților că regii noștri, cărora Dumnezeu le-a dat putere deplină și absolută, *au voit să-și supună voința* civilității legii“[83]. Încă o dată, *voința* regelui este justă atât timp cât este informată de *rațiune* și vrea binele. Problema este că existau prea multe interpretări concurente și, după cum am arătat deja, rațiunile concurente ajung mai greu la compromis decât voințele egale.

Fiind primul care a încercat să conceptualizeze suveranitatea statului, în *Six livres de la république*, Jean Bodin a rafinat încă și mai mult raportul dintre voință și rațiune. Pentru el, statutele și legile locului nu au nici un fel de autoritate dacă ea nu este conferită de suveran. Dacă legea poate atrage dispariția unui obicei, obiceiul nu poate face derogare de la lege, și astfel „atât forța statutelor, cât și a legilor există numai prin autorizarea prințului“[84]. Dacă Bodin admite că suveranitatea nu poate fi divizată, asta se întâmplă pentru că voința nu poate fi divizată. În anumite privințe, Bodin nu este un inovator – el nu face decât să împingă la extrem anumite asumpții care fuseseră îmbrățișate cu totul de predecesorii săi. El este de acord că „o *res publica* poate fi întemeiată fie prin forță, fie prin consimțământ, dar este evident că suveranitatea vine, ca în tradiția medievală, de la Dumnezeu și este transmisă de popor către suveran, dar acesta e un cadou cu adevărat, fiind necondiționat și irevocabil“[85]. Bodin distinge cu atenție între rațiune și voință. Dacă edictele și ordonanțele suveranului se încheie cu formula „așa am binevoit“, asta se întâmplă pentru că „legea unui prinț suveran, chiar și atunci când este *fondată pe adevăr și dreapta*

83. Étienne Pasquier, II, 4, p. 8, citat în *ibid.*, p. 46, sublinierea mea.
84. Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, tr.: M.J. Tooley, Basil Blackwell, Oxford, 1955, I, 10, p. 44.
85. *Ibid.*, I, 8, p. 27.

rațiune, purcede pur și simplu de la voința lui liberă“[86]. Încă o dată însă, un asemenea accent pus pe voința pură a suveranului n-ar trebui interpretat greșit.

„Lucrurile stau complet diferit cu legile divine și naturale. Toți prinții lumii trebuie să li se supună și nu pot fi în dezacord cu ele fără a trăda și fără a comite un act de rebeliune la adresa lui Dumnezeu [...]. Puterea absolută a prinților și a lorzilor suverani nu se extinde la legile lui Dumnezeu și ale naturii. Cel care a înțeles pe deplin natura puterii absolute și a făcut ca regii și prinții să se supună voinței lui și-a definit suveranitatea drept capacitate de a dispune de legea pozitivă; nu a pretins puterea de a eluda legea divină și pe cea naturală.“[87]

Rolul rațiunii în informarea voinței nu poate fi negat. Dacă Bodin favorizează monarhia în raport cu democrația și aristocrația, asta se întâmplă doar pentru că monarhul poate întrupa singur voința unificată, după cum au sugerat destui cercetători. El arată foarte clar că, din moment ce suveranitatea poate fi deținută de o singură persoană, de câteva sau de mai multe, unicitatea voinței nu a fost grija lui principală. Ceea ce îl îngrijora de fapt (într-o manieră numai aparent paradoxală) era lipsa unității rațiunii care trebuia să informeze voința sau, altfel spus, o voință neinformată de rațiunea potrivită. Problema guvernământului popular, spune Bodin, este aceea că el presupune o egalitate între rațiuni acolo unde nu există de fapt decât o egalitate a voințelor. Și, întrucât o astfel de egalitate nu există, compromisul nu este posibil. O astfel de egalitate „este contrară legilor naturii, întrucât, chiar prin legea naturală, unii sunt mai înțelepți și mai inventivi ca alții, unii sunt născuți să guverneze, iar alții, să se supună, unii sunt profunzi și discreți, iar alții sunt superficiali și încăpățânați [...]. Cât despre libertatea naturală, care este într-atât de lăudată în statul popular, dacă o astfel de

86. *Ibid.*, I, 8, p. 29; sublinierea mea.
87. *Ibid.*

libertate s-ar realiza efectiv undeva, ea ar presupune excluderea oricăror magistrați, legi, forme statale, din moment ce ea presupune inegalitățile. Cât despre binele comun, este foarte clar că nu există vreo formă de comunitate în care să fie privit cu o considerație mai mică decât în statul popular. [...] În cadrul adunărilor populare, *voturile sunt numărate, nu cântărite*, iar numărul nebunilor, păcătoșilor și imbecililor îl depășește de o mie de ori pe cel al oamenilor cumsecade"[88].

În aceeași manieră, aristocrația ar putea părea regimul preferabil atât teoretic, cât și practic, din moment ce reprezintă o cale de mijloc între democrație și monarhie, dar, cu toate acestea, „acea cale de mijloc pe care o caută toată lumea *nu poate fi asigurată prin calcul numeric*, ci, în sfera moralei, presupune regula rațiunii, după cum sunt de acord toți filozofii"[89]. Este adevărat, ar putea părea că atât democrația, cât și monarhia sunt forme ale aristocrației, din moment ce, într-o guvernare populară, cel mai adesea o mână de oameni sfârșesc prin a-și impune agenda, în timp ce, într-o monarhie, deciziile se află în mâna unui senat sau a unui consiliu privat. Dar, argumentează Bodin, o asemenea interpretare presupune o confuzie enormă între rațiune și voință. Rațiunea poate proveni de la un grup restrâns de oameni, însă voința suveranului *nu* se află în mâinile lor. Chiar dacă monarhul, după cum a argumentat tot Seyssel, are nevoie de un consiliu format din cei mai înțelepți oameni ai regatului, n-ar trebui să confundăm „consilierea" cu „comanda". „Este mai bine să te încrezi în sfatul mai multora decât al unuia singur în orice chestiune, întrucât se spune că mai mulți înțeleg mai bine decât unul. Dar, pentru a lua o decizie și a da un ordin, unul este întotdeauna mai bun decât mai mulți."[90]

88. *Ibid.*, VI, 4, pp. 192–193; sublinierea mea.

89. *Ibid.*, VI, 4, p. 194; sublinierea mea.

90. *Ibid.*, VI, 4, p. 198. Pentru o observație similară, vezi Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit., pp. 74–75.

Cum distincția dintre rațiune și voință este centrală pentru această argumentare, nu este probabil un accident faptul că, după ce explică cum suveranii sunt subordonați legilor lui Dumnezeu sau ale naturii, Bodin explică mai departe diferența dintre legăminte și legi, întrucât „mulți s-au rătăcit făcând confuzie între legile prințului și legămintele introduse de el". Un suveran poate „lăsa deoparte legile pe care le-a promis și pe care a jurat să le respecte, dacă ele nu mai satisfac exigențele dreptății", pentru că astfel de promisiuni sunt unilaterale, iar dreptatea are prioritate. Ele nu reprezintă compromisuri și nici contracte care trebuie respectate pentru că introduc egalitatea între părțile implicate. Ele nu *creează* dreptatea, ci o *descoperă*. Lucrurile sunt diferite în cazul legămintelor sau compromisurilor, întrucât ele presupun reciprocitatea.

„O lege și un legământ nu trebuie confundate. Legea provine de la cel care are puterea suverană și, prin intermediul ei, supușii sunt obligați să asculte, deși legea nu-l constrânge și pe suveran. Un legământ este o înțelegere între un prinț și supușii lui, *la fel de* constrângătoare cu ambele părți, de asemenea neputând să contravină prejudecăților părților fără acordul lor. În această chestiune, prințul *nu se bucură de un privilegiu suplimentar* în raport cu supușii lui."[91] Această precizare ne face sa începem să înțelegem mefiența francezilor față de compromis, măcar la nivel politic. Dacă un compromis este un contract care trebuie respectat, asta se întâmplă pentru că el instituie o egalitate intenționată a voințelor. Într-un compromis, ambele părți există ca voințe egale, indiferent de diferențele în termeni de putere sau rațiune. Justețea compromisului provine tocmai din această recunoaștere a egalității. Dacă, după cum am văzut, conform lui Bodin, compromisurile între prinți, în ciuda diferențelor de putere dintre ei, nu vor afecta suveranitatea celei mai slabe

91. Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, I, 8, ed. cit., p. 30; sublinierile mele.

dintre părți, asta se întâmplă pentru că voințele suveranilor sunt privite ca fiind egale. Dar, în ceea ce privește compromisul dintre un prinț și supușii săi, suveranul va trebui să-și coboare voluntar voința la nivelul voinței supușilor săi – o decizie care, în mod evident, trebuie luată cu maximă prudență.

Odată cu Bodin, gândirea absolutistă a primit, în secolul al XVII-lea, acea fundamentare teoretică de care avea nevoie pentru a înflori. Monarhul absolut părea persoana cea mai potrivită pentru a întrupa relația paradoxală dintre *forum internum* și *forum externum* al corpului mistic care era statul. Cele două foruri fiind constitutive unul pentru celălalt, și astfel interdependente, ele nu trebuiau nici să ajungă prea departe unul de celălalt încât să se înstrăineze, dar nici atât de aproape încât să devină indistincte. „Absolutismul presupunea, pe de o parte, o personalizare intensă a puterii regale, încarnarea puterii absolute într-un singur individ, care trebuia adorat și urmat, iar pe de altă parte, o abstracțiune care lasă deoparte orice trăsături umane, devenind un simbol intangibil al statului, autoritate pură și finalitate publică organizate fără fragilitatea specifică omului."[92] Dacă această conceptualizare a relației dintre rațiune și voință la nivel politic devenea evidentă cu ușurință în cazul monarhului absolut, ea s-a dovedit mai dificilă și s-a încheiat cu mai puțin succes în cazul unui alt corp mistic care avea nevoie de clarificări conceptuale în secolul al XVI-lea, și anume „poporul".

STATUL *VS* POPORUL

Aparent, ar fi trebuit să fie ușor și oarecum firesc ca „poporul" să fie asimilat cu statul, din moment ce ambele concepte se referă la entități mistice sau abstracte care reprezintă mai

---

92. Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit., p. 17.

mult decât un grup de indivizi. De fapt, exact această similaritate le-a făcut să intre în competiție, iar apariția conceptului abstract de suveranitate, diferit de acela al autorității sau puterii, a înclinat balanța definitiv în favoarea statului. Monarhul unic avea avantaje certe atunci când era confruntat cu prezumțiile diferite care se făceau în privința poporului.

De-a lungul secolului al XVI-lea, francezii au avut suficient timp pentru a se obișnui cu ubicuele *universitates*, și chiar și modificările radicale care le-au alterat substanța n-au reușit să le schimbe forma. Dacă unitatea și coerența diferitelor *universitates* aveau de suferit în practică, ele erau încă acceptate în teorie. „Metafora Stărilor" nu era „o descriere a societății exact așa cum era, ci a unui sistem etic de care era informată la modul ideal"[93]. „Acest secol a fost caracterizat de o extraordinară presiune a populației asupra resurselor materiale, o epocă a inflației, a modificării relației de proprietate – dar și un secol al consolidării legilor tradiționale și al integrării mai viguroase a instituțiilor tradiționale în sisteme de autoritate conduse de sus. Într-o societate care, aparent, se dezintegra din interior, autoritatea guvernamentală era supusă unor provocări mai presante și mai aspre ca niciodată. Și totuși, în mijlocul acestor schimbări, francezii au păstrat un acut simț al continuității în chestiunile sociale și politice."[94]

În realitate, tocmai din pricina acestor schimbări, unele corporații nu numai că au supraviețuit, dar au și dobândit un rol mai important. La nivel de parohie, de exemplu, *la communauté d'habitants*, compusă din principalii capi de familie, a fost considerată în mod tradițional responsabilă de chestiunile publice, de gestionarea pășunilor comune și de accesul la terenurile folosite de toată lumea. Dar, pe măsură ce taxele regale au ajuns să fie impuse mai regulat, iar *tailles* senioriale au fost

93. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, ed. cit., p. 23.
94. *Ibid.*, pp. 34–35.

abolite, rolul acestor *communautés* în negocierea taxelor, menținerea drepturilor colective și asigurarea pentru fiecare familie a accesului necesar pentru supraviețuire la terenurile comune a crescut – cel puțin pentru o vreme. Contrareforma a sfârșit și ea prin a reconfirma rolul parohiilor în menținerea congregațiilor. De la preotul francez de parohie se aștepta să țină nu numai registrele autorităților ecleziastice, dar și pe cele ale autorității seculare, precum și să se ocupe de prezența oamenilor la slujbele de duminică și să țină departe credința catolică de erezii.

În același fel în care, la nivel teoretic, tulburările existente au produs nevoia restaurării ordinii pierdute și a epocii de aur, la un nivel mai practic, criza secolului al XVI-lea a produs o nevoie mai mare a oamenilor de protecție economică și psihică din partea *universitates*, mai mici sau mai mari. Cei săraci au alcătuit comunități fraterne (*frérage*, *frérèche*, *affrèrement*) oriunde au avut această posibilitate, punând la un loc proprietăți și pământuri, fapt care le dădea acces la mai multe resurse și le ușura povara taxării. Soldații profesioniști au devenit adevărați „tovarăși de arme", formând *compaignies d'ordonnance*. Războaiele religioase i-au forțat pe oameni să se alăture uneia dintre părți și să intre în fraternități religioase, atât catolice, cât și protestante, concepute din start sub forma unor comunități bazate pe afinitate și care nu se intersectau cu parohiile. Aveau propriile ritualuri colective, slujbe, statute și bunuri. Și, chiar dacă relația dintre stăpânii feudali și cei care urmau s-a schimbat în timp, devenind o relație ca de la patron la client, terminologia și formele de asociere s-au păstrat.[95]

---

95. Pentru mai multe detalii, vezi *The State, France and the Sixteenth Century*, ed. cit., în special cap. 2, „Men in Groups". Vezi și Salmon, *Society in Crisis*, ed. cit., în special partea I, și Michael S. Kimmel, *Absolutism and its Discontents: State and Society in Seventeenth-Century France and England*, Transaction Books, Oxford, 1988, în special începutul cap. 2.

Nu este surprinzător faptul că Seyssel vedea atât poporul, cât și statul francez drept componente diverse, organizate piramidal, ale aceluiași *corps mystique*. Ceea ce este oarecum mai greu de înțeles este faptul că inclusiv Bodin și Richelieu, principalii promotori ai ideii de suveranitate statală, au continuat să folosească aceeași metaforă a unui ordin al ordinelor. Pentru Bodin, statul era doar o federație de federații subordonate: „Un grup de familii ținute împreună de încrederea reciprocă formează o asociație corporatistă sau o comunitate, în vreme ce un grup de asociații corporatiste și de comunități legate de o putere suverană formează un stat."[96] Aceste *universitates* nu sunt păstrate în funcțiune de interesul comun, nici măcar de regulile formale, ci de dragoste – o dragoste care nu se poate dezvolta decât prin practică.

„Dreptatea nu e niciodată demnă de milă. Întrucât implică impunerea strictă a unor drepturi, ea face adesea din prieteni dușmani. Dar afecțiunea reciprocă îi determină pe oameni adesea să lase de la ei, și prin aceasta devine sigur că dreptatea naturală va prevala. Singurul scop final al tuturor legilor, divine sau umane, este acela de a aduce dragostea între oameni, între oameni și Dumnezeu, iar asta se înfăptuiește cel mai bine prin comuniune și prin asociere."[97] Pentru Richelieu, de asemenea, oamenii, nu puteau fi priviți decât ca niște piese mici ale unor corporații, care, la rândul lor, funcționau ca părți ale statului. „Oamenii există pentru a-și îndeplini funcțiile de fermieri, soldați, negustori, astfel încât a-i guverna înseamnă a-i privi în calitate de părți componente ale statului."[98] Așadar, dacă poporul, înțeles ca *universitas*, juca un rol atât de important, de ce a pierdut bătălia conceptuală cu statul pentru suveranitate?

---

96. Bodin, *op. cit.*, VI, 4, p. 97.
97. *Ibid.*, VI, 4, pp. 98–99.
98. Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit., p. 179.

Avantajul „statului" era acela că reprezenta un concept mult mai abstract decât „poporul", în ciuda faptului că, la început, a manifestat aceeași tendință în sfera politică. Astfel, conform lui Mousnier, în ultimele două secole ale *Ancient Régime*, „Franța era în mod esențial o societate de *corps* și de comunități"; iar din grupurile care constituiau societatea emerge o corporație publică care voiește și acționează în locul societății și în numele ei. Această corporație publică, această persoană morală și juridică, este Statul, o organizație care realizează unitatea unei pluralități de indivizi.[99]

Dacă statul secolelor al XIV-lea, al XV-lea sau chiar începutului de secol XVI putea fi încă aproximat prin termenul „popor", lucrurile nu mai stăteau așa la sfârșitul secolului al XVI-lea. „Începând cu secolul al XVII-lea, statul, ca *persona moralis*, capătă atribute care ajung să-l distingă tot mai mult și mai categoric de *corpus mysticum republicae* al tradiției organologice."[100] Statul lui Richelieu nu mai era statul lui Bodin. El devenise mai îndepărtat de indivizi decât putea fi orice *universitas*. Nu numai că-i cuprindea pe indivizi, ci ajunsese să-i transcendă. Nu mai era centrat pe virtute și legat prin dragoste, ci devenise mai degrabă definit prin urmărirea cu sânge rece a unor interese.

Această nouă modalitate de înțelegere a statului mai degrabă ca entitate abstractă decât ca totalitate organică, laolaltă cu apariția conceptului de suveranitate, s-a suprapus cu mutația altor concepte, precum „rațiune de stat" sau „interes", „de la periferia discursului etic în chiar centrul lui", în secolul al XVII-lea.[101] După cum argumentează Albert Hirschman în *The Passions and the Interest*, interesul ocupa un soi de tărâm al nimănui între

99. R. Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, vol. 1, *Societe et l'etat*, Paris, 1974, pp. 496, 498, citat în Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, ed. cit., p. 22.

100. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, ed. cit., p. 22.

101. Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit., p. 152.

rațiune și pasiuni. Din moment ce pasiunile nu sunt altceva decât voință neinformată de rațiune și din moment ce suveranitatea presupunea exact contrariul, adică voință informată de rațiune, nu este surprinzător că atât interesul, cât și „rațiunea de stat“ au ajuns să fie asociate cu acel concept care se adresa cel mai bine ambelor exigențe, adică acela al statului modern.

Conceptul de „popor“ a avut dificultăți în a deveni locul suveranității pentru că atuurile sale au devenit totodată și slăbiciunile sale. Profitând de fragila autoritate regală care exista începând cu 1559, teoriile absolutiste au fost contestate de mai vechile teorii constituționaliste, care susțineau că poporul are prioritate în raport cu regele. O vreme, ambele teorii s-au bucurat de popularitate relativ egală. Și, cu toate acestea, atunci când s-a confruntat cu problema unui concept mai abstract al suveranității, conceptul de popor s-a dovedit incapabil să concureze cu acela al regelui. „Problema Franței, la mijlocul secolului al XVI-lea, nu era aceea că nu avea o teorie constituționalistă care să se opună absolutismului regal: problema era că avea prea multe.“ Tind să fiu de acord cu Allen, care susține că, atunci când s-a confruntat cu probleme similare un secol mai târziu, Anglia a avut o misiune mai ușoară. „În Anglia, lucrurile au fost relativ simple. Aici, opoziția față de pretențiile regelui s-a concentrat în mod natural în Parlament. Nu a existat ceva similar în Franța.“[102]

Începând cu cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea și pe tot parcursul celui de-al XVII-lea, existau pur și simplu prea multe instituții în Franța care pretindeau să reprezinte corect atât voința, *cât și* rațiunea „poporului“. Cu alte cuvinte, conceptul de „popor“ avea două probleme majore care nu-i permiteau să satisfacă principalele exigențe ale suveranității – în primul rând, pe aceea de a ține voința și rațiunea separate și la o distanță nu foarte mare una de cealaltă. Cum în Franța

102. Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., p. 287.

nu contesta nimeni conceptul de monarhie, nici măcar în modul extrem al rebeliunii, voința poporului trebuia să se conecteze cumva cu voința monarhului, pentru că, în conformitate cu condițiile care descriu suveranitatea, această voință trebuia să fie singulară. În al doilea rând, în termenii rațiunii, cine avea să fie considerat „poporul"? Cu alte cuvinte, cine avea un mai bun acces la rațiune, adică la legile naturale și divine care trebuiau să informeze legile umane? Aceasta era mai mult decât o simplă problemă filozofică. „Din pricina asocierii lor intime cu conceptele politice, aceste principii superioare nu erau doar idealuri intangibile care serveau drept țeluri și finalități, ci mai degrabă condiții implicate profund în toate problemele politice."[103] După cum a scris L'Alouette în 1597, „toate aceste legi [umane], dacă este să fie privite ca fiind drepte și bune, trebuie să-și aibă obârșia și legea mișcării în rațiune și dreptate, mult deasupra fanteziei, să traverseze cercurile dreptății și rațiunii divine, ceea ce le va face valide și legitime"[104].

Cel dintâi și aproape „cel mai natural" reprezentant al suveranității poporului erau parlamentele – de regulă, adunări de avocați care trebuiau să decidă dacă noile legi erau în acord cu rațiunea. Dintr-o perspectivă modernă, erau adunări complet nereprezentative, nefiind nici alese, nici compuse din reprezentanți ai tuturor stărilor. Dar, chiar dacă regele accepta ca rol legitim al lor verificarea acordului dintre edictele sale și legile în vigoare, asta se întâmpla pentru că nimănui nu-i trecea prin cap că aceste adunări ar fi trebuit să reprezinte numeric poporul sau voința anumitor membri ai lui. Ei trebuiau să reprezinte rațiunea. Dacă nu erau formal înregistrate și acceptate de către aceste parlamente, edictele regale nu aveau nici o

103. Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 79.

104. François de L'Alouette, *Des affaires d'état: Des finances, du prince, de la noblesse*, Metz, 1597, p. 10, citat în Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 79.

valoare executorie. În 1560, Étienne Pasquier susținea că numai Parlamentul din Paris, și nu Stările Generale, reprezenta vechile adunări de la Champ de Mai.[105] Principala problemă a acestor parlamente era legată de faptul că erau pur și simplu prea multe, fiecare dintre ele fiind suveran într-un anumit teritoriu. Dacă era ca edictele să devină legi, aplicabile în întreaga Franță, ele trebuiau înregistrate și acceptate formal de toate parlamentele, iar refuzul de a înregistra edicte regale era un fapt destul de frecvent întâlnit. Faimosul Edict de la Nantes a avut nevoie de zece ani pentru a fi înregistrat de toate curțile din Franța. În aceste condiții, orice compromis în sensul modern era imposibil. Allen surprinde foarte bine paradoxul îngropat în inima acestei practici a curților franceze și merită citat:

„Dreptul Parlamentelor de a se opune edictului regal avea tendința, va trebui să observăm, nu doar de a plasa efectiv suveranitatea în mâinile lor, ci și de a tine Franța permanent divizată. Tindea să facă Parlamentul din Rouen suveran în Normandia, pe acela din Rennes în Bretagne, pe cel din Bordeaux în Guyenne, pe acel din Toulouse în Languedoc, pe acela din Aix-en-Provence, pe cel din Grenoble în Dauphiné și pe acela din Dijon în Burgundia! Susțin că acesta este măcar în parte motivul pentru care propunerea nu a primit vreodată foarte mult sprijin. Dar au existat și alte motive. Nobilii erau în același timp geloși și suspicioși cu privire la clerici, în timp ce hughenoții erau ostili unor instituții care erau integral catolice. Pe lângă asta, adăugăm și faptul că aceste Parlamente erau animate la rândul lor de un ideal de guvernare națională. Pretențiile le contraziceau idealurile. Ele erau de asemenea în conflict cu pretențiile formulate în numele Stărilor Generale."[106]

---

105. Étienne Pasquier, *Recherches de la France*, 1560, I, citat în Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., p. 288.
106. Allen, *op. cit.*, p. 289.

Pe de altă parte, Stările Generale au fost reactivate după 1560, și a existat o tendință puternică comună catolicilor, hughenoților și „politicilor" de a le susține ca fiind cu adevărat „reprezentative" pentru popor, întrucât oglindeau mai bine decât parlamentele viziunea organică a poporului ca întreg ierarhic, dar simfonic, format prin combinarea diferitelor *universitates*. Într-un anumit sens, erau mult mai reprezentative pentru popor până în punctul în care uneori se identificau literalmente cu el, așa cum arată, de exemplu, Guy Coquille: „De la bun început, *poporul a învestit regii ca pe o modalitate de compromis* pentru a evita confuzia care s-ar fi generat dacă, în privința oricărei afaceri importante, toți ar fi trebuit consultați și ar fi trebuit să delibereze."[107] Conform acestui constituționalist, transferul de putere între popor și rege n-a fost niciodată complet, dar a fost realizat, *faute de mieux*, din motive practice, iar Stările au rămas „umbra" poporului. După cum a scris Coquille, poporul este întotdeauna cel care face legile.[108] Mai mult, dacă apar dispute între doi pretendenți la coroană, poporul, adică Stările, este cel care va arbitra. „În anumite cazuri, Stările nu sunt convocate ca simpli Consultanți, ci în calitate de deținătoare ale puterii întregi și depline; ca și cum Coroana ar fi disputată de doi pretendenți, caz în care trebuie să ne reprezentăm [să ne amintim] acele vremuri când francezii au pus deasupra lor un Rege."[109]

În 1577, Stările din Blois au trimis emisari la Henric de Navarra pentru a susține că unitatea religioasă, adică catolicismul, reprezenta o lege fundamentală nu numai pentru că era susținută de tradiție, ci și pentru că fusese instituită *de rege și*

---

107. Guy Coquille, *Questions et reponses sur les articles des coutumes de France, 1611*, 125, col. I, sublinierea mea. Cartea a fost publicată imediat după moartea sa și a fost scrisă între 1585 și 1595.

108. În *ibid.*, p. 125.

109. *Histoire de Nivernois*, p. 445, citat în Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 280.

de popor în Stările Generale. Astfel de legi, pretindeau ei, „nu pot fi create decât în adunările generale ale întregului regat [...] cu acordul comun și consimțământul tuturor oamenilor aparținând celor trei stări și al celor care pot participa și avea un cuvânt de spus în aceste adunări; și, din acel moment, în același fel, [astfel de legi] nu vor putea fi schimbate sau modificate în vreun fel“[110]. În 1588, chiar și regele Henric III a recunoscut, în discursul de deschidere a sesiunii de lucru a Stărilor, că o lege fundamentală trebuie trecută prin decizia comună a monarhului și a Stărilor. „Sunt de părere că, pentru a face mai stabilă o lege, s-o adoptăm ca lege fundamentală a regatului și, în următoarea zi de marți, în același loc și în prezența tuturor Stărilor aici prezente, să jurăm, pentru ca nimeni să nu poată spune că n-a cunoscut-o.“[111]

Într-o perioadă care a servit drept creuzet al creării teoriei absolutiste, este surprinzător să vedem cât de mulți autori au fost de acord cu Guy Coquille: transferul suveranității de la „popor“ la rege nu a fost altceva decât un compromis, o a doua soluție în ordinea preferințelor, după democrația directă, în care fiecare voce ar fi fost ascultată. Mai mult, însăși existența curților de apel reprezenta dovada unui alt compromis: din moment ce Stările erau convocate cu intermitență, Curtea devenea reprezentanta Stărilor, care, la rândul lor, erau reprezentantele poporului. „Din moment ce era imposibil să convocăm ori de câte ori era nevoie o adunare compusă din atâția răspândiți ici și colo, [...] autoritatea cu adevărat supremă era rezervată unui remediu final... Curtea, care poate fi considerată un

---

110. *Instruction des gens des troys estats... à... leurs deputez vers le roy de Navuarre,* Blois, 1577, citat în Church, *Constitutional Thought,* ed. cit., p. 89.

111. *Sommaire de toutes les harangues, edits et ordonnaces... en ses estats tenus à Bloys,* 1588, p. 808, citat în Church, *Constitutional Thought,* ed. cit., p. 90.

simbol al Stărilor Generale ale Franței."[112] După cum observă Church, ideea Curții ca „reprezentant permanent al Stărilor Generale sau al celor trei clase sociale mari nu era specifică unui număr mic de teoreticieni, ci apărea chiar în declarațiile celor două instituții"[113]. De exemplu, în 1593, Curtea s-a definit pe sine ca „simbolul celor trei stări, imagine și miniatură a celor trei ordine ale Regatului"[114].

Istoricii s-au întrebat cum se face că, din moment ce Stările Generale au avut atât de mult succes mai bine de jumătate de secol, ele n-au sfârșit prin a avea la fel de mult succes precum omoloagele lor de peste Canal. Cele mai multe explicații propun argumentul că influența lor „a fost prea puțină și a venit prea târziu". Alții pomenesc de asemenea absența tradiției, extrema regionalizare a Franței în comparație cu Anglia, lipsa de disponibilitate a delegaților de a călători pe atât de mulți bani și atât de departe pentru a face parte din asemenea adunări, precum și conflictele dintre catolici și protestanți din cadrul Stărilor la momentul de vârf al influenței lor politice.[115] Toate aceste explicații sunt corecte, și totuși una extinsă le-ar putea îngloba pe toate: dacă atât curțile de apel, cât și Stările Generale au eșuat în încercarea de a întrupa suveranitatea poporului, asta se întâmpla pur și simplu pentru că erau incapabili să ajungă la un compromis – atât cu ei înșiși, cât și cu ceilalți. Motivul pentru care nu puteau reuși să facă asta ar trebui să fie deja clar: cele trei exigențe fundamentale ale unui compromis nu puteau fi găsite simultan: 1) relațiile politice nu erau înțelese în termenii unor contracte; 2) părțile implicate – regi, curți sau Stări – nu erau, prin definiție, egale; 3) dacă problema voinței putea fi

112. Simon Marion, *Plaidoyez*, pp. 268–269, citat în Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 137.

113. Church, *Constitutional Thought*, ed. cit., p. 138.

114. Maugis, citat în *ibid.*, p. 138.

115. Vezi, de exemplu, excelentul studiu al lui P.S. Lewis, „The Failure of the French Medieval Estates", în *Past and Present*, 23, pp. 3–24.

oarecum rezolvată, în privința cui ar fi trebuit să reprezinte rațiunea o dată pentru totdeauna era departe de a fi limpede.

Absolutismul a devenit rapid cea mai la îndemână soluție. S-a urmat calea efortului minim. Regele s-a dovedit mai capabil să sintetizeze cele două cerințe ale suveranității – o voință unificată informată de rațiunea metafizică.

INDIVIDUALISMUL CENTRIPET ȘI POLITICA IMPLICATĂ

După cum am văzut deja, ideea că procesul reprezentării este în mod necesar de sus în jos nu a fost niciodată pusă la îndoială în această perioadă, nici măcar de către cei mai asidui susținători ai suveranității poporului. Ideea că stările sau parlamentele ar putea reprezenta indivizi nu a apărut în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Nimeni nu voia asta, cu siguranță nu nobilimea, dar nici *peuple gras* sau *peuple menu*. În ceea ce privește înțelegerea clasică, a reprezenta niște inferiori ar fi fost degradant, iar a-i reprezenta pe oameni ca pe niște indivizi ar fi fost imposibil în forul interior. Chiar dacă francezii aveau încredere în comunitățile conceptualizate în *forum externum*, erau în același timp foarte suspicioși în privința pretențiilor la autoritate politică ale altor indivizi sau ale altor corpuri reprezentative. Simplu spus, respingeau ideea ca altcineva să vorbească în numele lor.

În practică, această mefiență se manifesta prin conflicte sporadice între aristocrați și autoritatea centrală sau prin revolte locale ale celor dezavantajați din punct de vedere economic, unele dintre ele destul de importante atât prin numărul celor implicați, cât și prin violența lor. De fapt, putem spune că întreg secolul al XVI-lea și o bună parte din următorul au văzut numeroase revolte, atât populare, cât și aristocratice. „Ceea ce le lipsea acestor grupuri, precum și oficialilor sau burgheziei comerciale, era o etică a implicării în activitatea politică. [...]

În locul ei, exista doar una radical individualistă a «omului disociat».“[116]

Sunt de părere că această afirmație este o exagerare care trece cu vederea realitățile istorice, care pur și simplu nu confirmă tabloul unui individ rupt de viața politică. Această „etică radical individualistă“ nu s-a tradus automat printr-un refuz al politicii sau al „implicării active“, ci mai degrabă printr-un refuz al acestei implicări prin intermediari, adică prin reprezentanți ficționali. În același fel în care Biserica are un singur trup și o singură personalitate nu pentru că ar conține părți întâmplătoare, ci mai degrabă membre distincte, cu funcții specifice, corpul politic trebuie să fie compus, la rândul lui, din indivizi diferiți (și care pot fi deosebiți). Revoltele de la sfârșitul secolului al XVI-lea, precum și cele ale Frondei, din secolul al XVII-lea, arată faptul că francezii erau chiar hotărâți să aibă un cuvânt de spus în actul guvernării și să conteste statu-quoul atât timp cât erau îndeplinite cele două cerințe clasice. În primul rând, individul trebuia să acționeze ca membru al unei comunități și pentru interesele acelei comunități. În al doilea rând, voința acelui individ, la fel ca voința comunității, trebuia informată de rațiunea „corectă“. Nici nu mai trebuie spus că nu erau ușor de îndeplinit aceste condiții, cel puțin nu fără o anumită competiție. Dacă principala cauză a eșecului Frondei se consideră a fi, în general, multiplicitatea ireconciliabilă a unor interese parțiale și dacă cei mai mulți istorici au susținut că *frondeurilor* le-a lipsit orice coerență în privința idealurilor lor politice, explicația trebuie găsită în lipsa de abilitate în a cădea de acord cu privire la reprezentarea poporului. Din această perspectivă, începe să capete sens ceea ce la început părea paradoxal, și anume a ridica în slăvi poporul în timp ce-l disprețuiești.

---

116. Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit., p. 122. Pentru „omul disociat“, vezi Anna Maria Battista, *Sul rapporto tra società e stato nello Francia dell' assolutismo*, citat în Keohane, *Philosophy and the State*, ed. cit.

Cu cât se apropie cineva mai mult de poporul conceptualizat, cu atât se va dovedi mai îngrijorat de acțiunile acestei mulțimi fără de chip, ale acestei bestii iraționale „cu o mie de chipuri". Hubert Carrier are dreptate atunci când observă că, în ciuda aparentelor diferențe dintre ideile *frondeurilor*, există totuși o oarecare similaritate de fond care asigură un anume grad de coerență. În ciuda faptului că părțile – Curtea regală, prinții, curțile de apel sau chiar *le peuple menu* – nu puteau ajunge la un consens cu privire la cine și cum trebuia să reprezinte poporul, exista totuși un consens: suma voințelor individuale nu reprezintă poporul. Chiar și partizanii celor mai radicale variante participative ale politicii erau foarte atenți să evite confuzia dintre voința poporului și suma aritmetică a indivizilor care-l formează.

De exemplu, după cum voi discuta mai în detaliu în capitolul 7, baza teoriei hughenote a rezistenței, cu planul său federal, descentralizat, de guvernare, „era bazată pe un sistem de control reciproc între diferitele aspecte ale guvernării și pe o metodă electorală și pe un sistem de destituire care făceau ca, *la fiecare nivel, oricare dintre conducători, indiferent de rangul lui, să fie supus comunității suverane*"[117]. Ceea ce este și mai impresionant este faptul că, la prima comemorare a Masacrului din Noaptea Sfântului Bartolomeu, adunarea de la Montauban a reprezentanților bisericilor din sudul protestant a decis să pună această teorie în practică. Au despărțit provincia Languedoc în două părți, care aveau Montauban, respectiv Nîmes drept capitale, și au început să schițeze un sistem de consilii care să fie alese prin vot popular; indiferent de rangul lor, funcția acestor consilii avea să fie aceea de a alege delegați într-o adunare generală. Detaliile au fost puse la punct într-o a doua întâlnire, care s-a ținut la Milau, pe 16 decembrie 1573, în care întregul proiect a fost adus mai aproape de pozițiile formulate în

117. Salmon, *Society in Crisis*, ed. cit., p. 189; sublinierea mea.

Réveille Matin. De fapt, conform autorului celei de-a doua părți din *Réveille Matin*, „propunerile au fost luate și discutate în fiecare oraș înainte de întâlnirile timpurii".

Un citat din J.H.M. Solomon oferă o descriere detaliată a intențiilor radical democratice ale participanților: „Acest program a eliminat pluralismul și venalitatea care domneau în privința funcțiilor și a declarat că toți funcționarii trebuie aleși anual pe bază de merit și fără să ia în considerare pretențiile ereditare. În fiecare oraș și în fiecare regiune, adunările populare trebuiau să aleagă câte un guvernământ subordonat unui membru mai în vârstă (*maïeur*) și un consiliu format din douăzeci și patru de membri, care avea să trimită electori către o adunare generală. Acești electori trebuiau, la rândul lor, să aleagă un *maïeur* suprem, «fie din rândul nobililor, fie din popor», un consiliu executiv format din douăzeci și patru de membri, și un altul format din șaptezeci și cinci de membri care, împreună cu *maieur*-ul și cu cei douăzeci și patru, aveau să formeze un alt consiliu, alcătuit din o sută de membri, care urma să aibă rolul unui legislativ interimar și al unei curți supreme de apel. Nici unul dintre cei o sută de membri nu putea prelua o funcție militară fără a-și da mai întâi demisia din consiliu. [...] Un cetățean de orice rang putea acuza un oficial de corupție, iar acuzația avea dreptul de a fi cercetată. Dacă oficialul se dovedea nevinovat, acuzatorul putea fi pedepsit."[118]

Au mai existat încă două adunări constituante protestante, ultima în 1575, și ambele au reafirmat aceeași constituție. Faptul că această constituție nu a durat foarte mult nu trebuie să diminueze meritul asumpțiilor ei radical democratice. De fapt, toate revoltele populare de la sfârșitul secolului al XVI-lea până la finalul secolului al XVII-lea au fost, dintr-o perspectivă practică, eșecuri. Cu toate astea, ceea ce pare foarte interesant din perspectiva noastră este faptul că toate manifestă un număr

118. *Ibid.*, pp. 191–192.

apreciabil de trăsături democratice directe, indiferent de statutul social sau afilierea religioasă a conducătorilor lor, lucru greu de explicat din perspectiva ortodoxiei academice. Exemplele sunt prea numeroase pentru a putea fi trecute exhaustiv în revistă, dar câteva vor demonstra totuși acest punct. Razații din Provence s-au revoltat în 1578 împotriva abuzurilor soldaților, indiferent de convingerile lor politice, iar printre ei erau țărani aparținând ambelor credințe. În 1579, au masacrat o armată formată din 600 de nobili, au jefuit și au ars câteva castele și au impus în regiune propriul sistem de taxe. Alte revolte țărănești au avut loc, dintre care o menționez în special pe cea a Crocanților, din 1590, care a dus la rezultate similare. Fără nici un dubiu, slăbiciunea Coroanei, precum și gradul tot mai crescut de ostilitate atât între ordinele sociale, cât și în interiorul lor erau deja responsabile de prea multe revolte. Dar trăsăturile lor radical democratice sunt greu de ignorat.

Șaisprezeciștii parizieni, de exemplu, erau revoluționari catolici care și-au luat numele de la comitetele de securitate publică stabilite în fiecare dintre cele șaisprezece *quartiers* ale Parisului după moartea lui Henric de Guise. Nu existau printre ei nobili militari și erau mai mult decât dispuși să pună sub semnul întrebării ordinea socială, argumentând în favoarea *le peuple menu* împotriva *le peuple gras*, așa cum se vede și în *Dialogul dintre un Curtean și un Truditor.*[119] Scrisă probabil ceva mai târziu (1593?) de Crome, satira propunea să abolească rangurile ereditare și să pună bazele unei elite de zeloți virtuoși catolici. Adunările populare erau comune în această perioadă propice revoltelor. Consiliile provinciale create de Ligă pe tot cuprinsul Franței „au reprezentat un nou concept al guvernării participative creat de situația revoluționară“[120].

---

119. Pentru mai multe detalii privind aceste mișcări, vezi *ibid.* Următoarele paragrafe sunt documentate parțial din această carte uimitoare.

120. *Ibid.*, p. 252.

În perioada Frondei, întâlnim acelaşi dualism care ducea la ridicarea în slăvi a poporului în varianta conceptualizată simultan cu batjocorirea mulţimilor, evidentă în pamfletele vremii. „Ceea ce pamfletele frondiste compuse între 1648 şi 1653 relevă înainte de toate este ambivalenţa conceptului de popor; un popor care, atunci când este gândit ca un concept, este o comunitate primordială; cu toate acestea, atunci când pamfletiştii descriu poporul pe care-l văd dinaintea ochilor, acest aspect dispare, lăsându-ne un popor văzut ca o mulţime bestială.“[121] Încă o dată, distincţia este făcută în termenii unui acces diferenţiat la raţiune şi înţelepciune (*sagesse*). Nu trebuie avut încredere în mulţime pentru că nu are abilitatea de a şti ce vrea şi de ce. De aceea, nu se poate avea încredere în *acest* popor, care nu e de nădejde şi poate fi manipulat.

> În cele din urmă ai revenit, iar poporul se plânge.
> Dar ştie el ce vrea? Ştie de ce se teme?
> El crede lesne orice ar vrea cineva să-l convingă,
> El fără de raţiune urăşte şi fără de raţiune iubeşte.[122]

„Vocea poporului, putem citi în *Le Remède aux malheurs de l'État*, este vocea lui Dumnezeu numai dacă luăm în considerare «oamenii buni, savanţii şi pe cei experimentaţi», nu pleava şi drojdia omenirii.“[123] Mefienţa faţă de individ era atât de puternică în timpul Frondei, încât o aversiune generală faţă de regimurile republicane („guvernele populare“) se manifesta chiar şi între susţinătorii ei. Aproape pentru toată lumea, o republică populară era echivalentă cu haosul, după cum fusese dovedit

---

121. Bernard Biancotto, citat în Hubert Carrier, *Le labyrinthe de l'État: Essai sur le débat politique en France au temps de la Fronde (1648–1653)*, Honoré Champion Editeur, Paris, 2004, pp. 121–122.

122. *Réflexions politiques et morales publiées par Scarron*, 1652, citat în Carrier, *Le labyrinthe de l'État*, ed. cit., p. 152.

123. Citat în Carrier, *La labyrinthe de l'État*, ed. cit., p. 203.

de-a lungul timpului.[124] Mulțimea neliniștită și lipsită de înțelepciune era în stare să-și compromită chiar și conducătorii.

Astfel, în *Les Sentiments du vrai citoyen sur la paix* (1649), Bertaut, un frondist moderat, își avertizează cititorii cu privire la „această libertate periculoasă care poate fi găsită în rândul oamenilor, care nu numai că duce la interpretarea greșită a acțiunilor și comportamentului conducătorilor noștri, ci și la darea lor în vileag și *la compromiterea* lor atunci când norodul așa dorește“[125]. Rebeliunea este un act de rezistență al indivizilor, și în această formă trebuia condamnată. Insurecția era, pe de altă parte, legitimă, pentru că era înfăptuită de întregul popor, care se ridica împotriva tiraniei. „Este un lucru diferit atunci când un întreg popor, într-o singură mișcare și animat de un interes comun, se ridică împotriva opresiunii; pentru că aceasta nu va mai fi rebeliune și neascultare.“[126]

Au existat situații rare în care poporul chiar a preluat puterea în timpul Frondei și a pus bazele unor guverne democratice, precum în Bordeaux, în 1653, când au luat expresia *vox populi, vox dei* într-un sens literal și au stabilit o „autentică dictatură a proletariatului“ *avant la lettre*, după cum spune Carrier. Dacă regele a interzis Parlamentul de la Bordeaux în 1648 și 1650, prin chiar acest act a conferit legitimitate adunărilor populare care administrau orașul – pe care le înțelegea însă ca adunări, și nu ca grupuri de oameni. „Luându-i autoritatea acestui Parlament, Maiestatea Sa n-a dorit ca societatea să se întoarcă la haosul primordial și la ororile ce rezultau din apucăturile brutale și necivilizate ale primilor oameni; însă, scutindu-i de supunerea pe care i-o datorau, el le-a lăsat oamenilor săi libertatea de a-și face dreptate, de a stabili excepțiile și privilegiile.“[127]

124. Vezi *ibid.*, pp. 93–133.

125. Citat în *ibid.*, p. 132; sublinierea mea.

126. Text de la 1652, citat în *ibid.*, p. 215.

127. *Apologie pour Ormée*, la Municipal Library of Bordeaux, H 2856, 35, citat în Carrier, *Le labyrinthe de l'État*, ed. cit., p. 148.

Deloc surprinzător, un asemenea radicalism a sfârșit în Bordeaux într-o baie de sânge, la fel cum se va întâmpla cu Revoluția Franceză, un secol după aceea. Ceea ce e surprinzător este faptul că aceia care au fost contemporani cu această perioadă nu au deplâns excesele ei, ci mai degrabă lipsa lor. Cu alte cuvinte, ceea ce era greșit era aplecarea spre compromis. „În materie de revolte, nu ne facem vinovați decât de prea multă moderație", conchide Montandré în *Le point de l'ovalle*[128]. Nu era singurul care gândea așa. Marigny scria, la rândul său, în 1653, atunci când se întrevedea sfârșitul Frondei, că „moderația nu duce decât la o pieire sigură și inevitabilă"[129].

De partea cealaltă a Canalului, englezii vedeau lucrurile altfel – cu rezultate mai bune și cu mai puțină vărsare de sânge.

---

128. Citat în Carrier, *Le labyrinthe de l'État*, ed. cit., p. 136.
129. *Ibid.*

6
Compromisul și individualismul centrifug

Mă aflu aici într-o țară [Anglia] care nu seamănă mai deloc cu restul Europei. — MONTESQUIEU

Am fost întotdeauna uimit că un fapt care a distins mereu Anglia de celelalte națiuni moderne și care poate de unul singur explica particularitățile legilor ei, spiritul și istoria ei nu a atras mai mult decât a reușit atenția filozofilor și a oamenilor de stat, iar asta a făcut ca el să devină în cele din urmă invizibil chiar pentru englezi. — ALEXIS DE TOCQUEVILLE

La începutul anului 1519, un grup de tineri tovarăși ai regelui Henric VIII, care fuseseră în misiune diplomatică în Franța și își petrecuseră Crăciunul la curtea lui Francisc I, s-au întors în Anglia. Dacă e să-l credem pe cronicarul Edward Hall, au ajuns acasă „deprinși cu gusturi franțuzești la mâncare, băuturi și îmbrăcăminte, plini de vicii și de fală și nimic sfânt n-ar mai fi avut dacă ar fi fost după ei". Francofilia nou dobândită a tinerilor și reacția mai degrabă acră a lui Hall sunt tipice pentru felul în care britanicii se raportau la francezi în secolul al XVI-lea și pentru cum aveau s-o facă și în următoarele cinci secole.[1]

După cum a arătat Richardson în studiul său referitor la cele mai recente cercetări privind relațiile anglo–franceze în secolul al XVI-lea, pe la jumătatea secolului avem de-a face cu o schimbare radicală. „De la o ostilitate fățișă, englezii au trecut la o atitudine ambivalentă în adevăratul sens al cuvântului."[2] Competiția

---

1. Glenn John Richardson, „England and France in the Sixteenth Century", în *History Compass*, 6, nr. 2, 2008, p. 510.

2. *Ibid.*, p. 510.

dintre cele două țări nu era doar politică și militară, ci deopotrivă culturală, și, prin urmare, schimburile intelectuale între cele două state au crescut în consecință. „Sub dinastia Tudorilor, au fost stabilite – sau restabilite, după Războiul de o Sută de Ani – contacte regulate și forme de comparație între cele două națiuni."[3] Acest curent a devenit tot mai puternic în secolul al XVII-lea. James I, de exemplu, a fost foarte preocupat de reputația sa pe continent (și în special în Franța). A intervenit în disputele dintre învățați, atât cele teologice, cât și cele politice, dar și în afaceri mai lumești, jucând rol de *compromissarius* în disputa privind doctrina teologică a justificării între protestanții francezi Du Moulin și Tilenus.[4] Alte exemple se referă la Hobbes și Locke, care au petrecut câțiva ani în Franța și au fost puternic influențați de cultura franceză. Și, cu toate acestea, dacă pe la jumătatea secolului al XVI-lea Michel de Montaigne sau Louis des Masures erau deja îngrijorați cu privire la posibilitatea compromiterii conștiinței sau credinței, nu întâlnim preocupări similare de cealaltă parte a Canalului, ceea ce înseamnă că schimburile substanțiale dintre cele două țări nu puteau totuși acoperi diferențele mai profunde. Desigur, puritanii, anabaptiștii și alții ca ei erau preocupați de poverile pământești care puteau îngreuna sufletul, însă întrebarea fundamentală rămâne: de ce, pentru englezi, teama de a nu-și corupe sufletele nu a fost niciodată dublată de teama de a-și compromite reputația, virtutea și altele asemenea, așa cum s-a întâmplat cu francezii? Există aici cauze mai adânci decât cele ce pot fi identificate la prima vedere.

În restul capitolului, îmi propun să aduc dovezi în sprijinul evoluției specifice a lumii engleze, în ciuda incontestabilelor

3. *Ibid.*, p. 521.

4. J.P. Somersville, „James I and the Divine Rights of Kings", în *The Mental World of the Jacobean Court*, Linda Levy Peck (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 59–60.

schimburi de diferite feluri care aveau loc în acea perioadă. Aceasta nu este o sarcină ușoară. După cum spune Gerhard Dilcher, „cea mai dificilă investigație [...] va trebui să includă realitatea socială și conștiința, autointerpretarea și cercetarea structurilor valorice universale“[5]. Ar fi inutil și aproape imposibil să analizăm toate complicațiile istoriei britanice în secolele al XVI-lea și al XVII-lea; literatura privind această perioadă este mai mult decât impresionantă și crește de la an la an.[6] Și, cu toate acestea, dezavantajul se poate transforma în avantaj dacă vom căuta răspunsuri la întrebări specifice. Atunci când vom încerca să răspundem unei singure enigme, acest bogat material istoric și toate aceste analize pot livra dovezi substanțiale în favoarea sau împotriva respectivei ipoteze – în acest caz, ipoteza compromisului englez, care, deși a păstrat ceva din sensul său original, a ajuns să dobândească unul nou datorită anumitor modificări în înțelegerea conceptului de reprezentare.

Nu trebuie să facem altceva decât să verificăm precondițiile compromisului, așa cum au fost ele identificate în capitolul anterior: 1) capacitatea *recunoscută* a arbitrului de a reprezenta *în mod egal* interesele ambelor părți; 2) disponibilitatea de *a accepta riscul* implicat în decizia celei de-a treia părți și 3) *egalitatea de principiu* a părților implicate în dispută. La aceste trei condiții,

---

5. Gerhard Dilcher, „The City Community“, în *The Individual in Political Theory and Practice*, Janet Coleman (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 282.

6. Câteva exemple sunt de ajuns: Robert Zaller, *The Discourse of Legitimacy in Early Modern England*, Stanford University Press, Stanford, 2007; David Armitage (ed.), *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500–1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Victor Stater, *The Political History of Tudor and Stuart England: A Sourcebook*, Routledge, London & New York, 2002; J.G.A. Pocock (ed.), *The Varieties of British Political Thought, 1500–1800*, Cambridge University Press, New York, 1993; J.H. Hexter (ed.), *Parliament and Liberty from the Reign of Elizabeth to the English Civil War*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1992.

aș putea să adaug o a patra, și anume imposibilitatea de a rezolva conflictul prin alte mijloace și amenințarea iminentă a violenței. Aceste precondiții ar fi putut fi întâlnite dacă, dintr-o varietate de motive politice, sociale și religioase, aici s-ar fi dezvoltat mai devreme o formă specifică de individualism și o înțelegere a reprezentării diferită de cea de pe continent. Suspectez faptul că distincția dintre cele două foruri, *internum* și *externum*, s-a prăbușit aici undeva către cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, iar indivizii au început să fie priviți și să se privească pe sine în termenii voinței individuale. În strânsă legătură cu această evoluție, reprezentarea a ajuns să fie înțeleasă ca un proces ascendent de reprezentare a indivizilor. Dacă lucrurile stau în acest fel, atunci putem observa că toate premisele obținerii unui compromis au fost îndeplinite. Prin urmare, acest capitol va investiga aceste asumpții.

Prima parte a capitolului analizează specificul britanic în comparație cu Europa continentală, o diferență de care atât englezii, cât și străinii par a fi pe deplin conștienți chiar și înainte de sfârșitul secolului al XVI-lea. Partea a doua se va ocupa de felul în care acest tip de individualism a creat o formă specifică de stat – care nu mai era înțeles într-o manieră organică, ci mai degrabă ca un ansamblu voluntar de indivizi egali și liberi. Partea a treia analizează colmatarea celor două foruri și apariția, în consecință, a unui individualism centrifug, care se privea pe sine în special în conexiune cu serviciul public, în vreme ce partea a patra redefinește legătura dintre acest individualism centrifug și contractualism. Voi analiza nu numai explozia discursului contractualist, ci și a practicilor contractualiste – de la legămintele seculare și teologice până la jurămintele de credință – și felul anume în care aceste înțelegeri erau asimilate adeseori cu compromisul. În acest punct, analiza lui Hobbes și a distincției sale între cele două foruri, cu favorizarea celui exterior (sau *foro externo*, cu cuvintele lui), atât în *De Cive*, cât și în *Leviatanul*, ne va servi drept exemplu.

Pentru prima dată, corpul politic, adică statul, a ajuns să fie înțeles ca rezultat al unui contract voluntar – un compromis bazat pe egalitatea dorințelor. În acest moment, se poate observa apariția și creșterea în importanță a unei concepții ascendente a reprezentării, înțeleasă ca reprezentare a voințelor individuale. Întruparea instituțională a acestei reprezentări ascendente este, fără îndoială, parlamentul. Caracteristicile sale, prin contrast cu cele ale Stărilor franceze, precum și înțelegerea și înțelegerea de sine a fiecărui membru al parlamentului ca reprezentant al fiecărui englez în parte, vor fi analizate în partea a cincea. Capitolul se încheie cu o recapitulare a felului în care compromisul a devenit o practică esențială pe parcursul secolului al XVII-lea, concentrându-mă în special asupra motivelor pentru care numeroși cercetători au ajuns să considere Marea Revoluție drept un Mare Compromis.

Aici ar trebui specificat încă un lucru. Este clar, cred, până în acest moment că folosesc termenii „englezi“ și „britanici“ în mod nediferențiat. Un asemenea mod de a proceda ar putea părea depășit sau anglocentric, din moment ce majoritatea istoricilor sunt astăzi de acord că, atunci când ne ocupăm de Britania dintre secolele al XVI-lea și al XVIII-lea, vorbim de fapt de trei regate – Anglia, Irlanda și Scoția – și că „istoria Marii Britanii“ nu reflectă complexitățile și particularitățile abordării „regatelor multiple“. Această favorizare inconștientă a Angliei (*the English bias*) a fost făcută evidentă prin lucrările recente ale Centrului pentru Istoria Gândirii Politice Britanice. În același timp, aceiași cercetători susțin că „nu este cazul să forțăm abordarea bazată pe cele trei regate acolo unde nu are sens“[7]. Acesta este un astfel de caz.

---

7. Tim Harris, „In Search of a British History of Political Thought“, în Armitage, *British Political Thought*, 2006, p. 90. Pentru o discuție detaliată, vezi, în același volum, articolele semnate de J.G.A. Pocock, Gordon Schochet și Lois G. Schworer, John Morrill și Colin Kidd.

„BRITANICII FIIND CEL MAI MULT SEPARAȚI DE ÎNTREAGA LUME..."

În Anglia secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, tulburările sociale și politice au făcut dificil ca oamenii să ajungă la un consens cu privire la o eventuală sursă indiscutabilă a autorității și legitimității. Cei mai mulți istorici sunt de acord că „Anglia de la începutul perioadei moderne era o societate în tranziție, iar modurile ei discursive erau în schimbare, ca să nu spunem că erau tulburi de-a dreptul" – ceea ce am văzut deja în alegoria păianjenului și a muștei a lui Heywood.[8] Diferitele facțiuni se luptau cu problemele diverse ale perioadei Reformei și Contrareformei: lupta tot mai strânsă pentru autoritate și legitimitate între Parlament și Coroană, forța violentă a diferențelor confesionale manifestă în teoriile rezistenței, milenarismului, radicalismului războiului civil ș.a.m.d. Conducerea Bisericii Anglicane, precum și existența ereticilor complicau și mai mult tabloul. Nu este de mirare atunci că „discursul public, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, consta într-o pluralitate de voci disonante"[9]. După cum observase și David Hume, în jurul anului 1600, aparența consensului din timpul domniei Elisabetei I începea să dea semne de incoerență.[10] Oamenii găseau tot mai dificil să obțină un acord cu privire la un singur set de principii – într-adevăr, singurul lucru cu privire la care păreau *să se poată* pune de acord era chiar absența acestuia. Cât despre eternul pericol al violenței, este suficient să ne amintim că „epoca dintre începutul Reformei engleze și izbucnirea războiului civil" a fost caracterizată drept „perioada care a produs cel mai sângeros

8. Zaller, *The Discourse of Legitimacy*, ed. cit., p. 3.

9. Donald R. Kelley, „Elizabethan Political Thought", în Pocock, *The Varieties of British Political Thought*, ed. cit., 1993, p. 47.

10. David Hume, *The History of England*, 1983, [1778], vol. 5, p. 18 și *passim*; menționat și în Pocock, *The Varieties of British Political Thought*, ed. cit., p. 6.

conflict din istoria Marii Britanii, cu execuția regală și cu stingherul său experiment de guvernare republicană"[11].

Este important să remarcăm și faptul că apariția acestui sens britanic al compromisului a coincis cu înlocuirea latinei de către engleză în liturghia Bisericii Anglicane. După ce decizia a fost interzisă de regina Maria și reinstituită de regina Elisabeta, între 1550 și 1650, iar engleza a ajuns să înlocuiască franceza în acțiunile legale, a apărut și nevoia de a transforma engleza dintr-o limbă de mâna a doua într-o „limbă a regilor", cum spune Shakespeare în *Nevestele vesele din Windsor*, unde Sir Hugh Evans se oferă „să ne înțelegem ca niște oameni de omenie ce suntem", ca să rezolve „pricina" cavalerului Falstaff. Exista deja un sentiment printre mai mulți dintre autorii perioadei că engleza trebuia să devină o limbă demnă de un imperiu pe cale să apară. În 1599, de exemplu, Samuel Daniel a scris poemul *Musophilus*, în care a manifestat un optimism mai degrabă neobișnuit cu privire la soarta limbii sale. „Și cine anume, în timp", se întreabă Daniel, „știe încotro vor merge / Comorile limbii noastre, către ce țărmuri stranii / Vor merge aceste roade ale gloriei noastre, / Ce națiuni străine vor îmbogăți? / Ce popoare din Apusul neștiut / Se vor îmbogăți cu accentele care ne aparțin?"[12]

Un sentiment tot mai pregnant al caracterului distinct la nivelul percepției de sine a dus la punerea unui accent și mai mare pe preeminența englezei. Cele mai comune observații cu privire la dezvoltarea pe cale separată a englezei erau făcute

---

11. Zaller, *The Discourse of Legitimacy*, 1, *cf.* Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution, 1529–1642*, ediția a doua, Routledge, London, 1986.

12. Samuel Daniel, *Poems and a Defence of Ryme*, Arthur Colby Sprague (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1965 [1930], p. 96, citat în Richard Helgerson, „Language Lessons: Linguistic Colonialism, Linguistic Postcolonialism, and the Early Modern Nation", *Yale Journal of Criticism*, 11, nr. 1, 1998, pp. 289–299 (n. a.). Traducerea mea (n. tr.).

atunci, așa cum se întâmplă și acum, prin referire la parlament și la anumite legi comune văzute în opoziție cu dreptul roman și cu legile canonice, care erau la putere atunci pe tot cuprinsul Europei. Sir John Fortescue (cca 1395–1477) și-a făcut timp să-i explice în detaliu tânărului prinț de ce legile Angliei erau cu mult superioare celor care derivau din dreptul civil care domneau în restul Europei. „Sunt pline în mod necesar de prudență și înțelepciune, din moment ce sunt promulgate cu prudență nu de către un magistrat, nu de o sută, ci de nu mai puțin de trei sute dintre cei mai aleși oameni."[13] În același fel, Sir Thomas Smith spune că, în *De republica anglorum*, „a descris cea mai mare parte a formei acestui stat, în special punctele în care el diferă de altele". „Dar diferă în aproape toate privințele [...]. Am produs argumente fertile pentru cei dispuși să dezbată [...], dar diferă de ceea ce găsim aici sau în acele regiuni care sunt administrate în acord cu dreptul roman. Aproape în toate privințele diferă."[14]

Sir Edward Coke, cel mai proeminent constituționalist al secolului al XVII-lea, obișnuia (așa cum făceau și alți contemporani) să citeze din *Egloga I* a lui Vergiliu, extrem de populară printre englezi, *toto divises orbe Britannos*, în legătură intimă cu unicitatea dreptului comun britanic. Dacă dreptul roman s-a impus mai peste tot în Europa continentală, dincolo de diferențe și particularități, dreptul comun al Angliei era „adaptat" la nevoile englezilor.

„Dreptul nostru comun este aici în mod just și pe bună dreptate numit legea Angliei, pentru că este numai bun pentru

13. Sir John Fortescue, *On the Laws and Governance of England*, Shelley Lockwood (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 27.

14. Sir Thomas Smith, *De republica anglorum: A Discourse on the Commonwealth of England*, L. Aston (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1900, p. 142, citat în Zaller, *The Discourse of Legitimacy*, ed. cit., p. 224.

Regatul Angliei și, prin urmare, potrivit pentru guvernarea noastră, fără să depindă de vreo lege străină, de alte legi civile sau comune, altele decât cele aprobate, așa cum s-a făcut înainte; și, prin urmare, Poetul a vorbit cu adevăr aici, *Et penitus toto divises orbe Britannos* [«britanicii fiind cel mai mult separați de întreaga lume...»], iar legea britanică fiind *proprium quatro modo* [«proprietate în cel de-al patrulea grad»] a Regatului Britanic; prin urmare, precedentele străine nu ne pot fi aduse ca obiecții pentru că nu putem fi supuși unor legi străine."[15]

Cei mai mulți cercetători contemporani tind să fie de acord cu asta. Într-adevăr, pe tot cuprinsul Europei, legile ordinare, atunci când erau locale, nu se dovedeau capabile să rezolve o problemă juridică, „*ius commune* pe care-l aplicau dreptul roman și legea canonică. [Dar numai] în Anglia legea locală a devenit drept comun"[16]. „Per ansamblu..., dreptul roman nu a reușit să prindă rădăcini în Anglia."[17] „Dreptul comun a triumfat în competiția cu legea canonică și cea papală" și a dus la creșterea rolului parlamentului.[18] Legăturile dintre dreptul comun și originalitatea gândirii și practicii politice britanice au fost subliniate dintr-o varietate de perspective.[19]

În special din pricina succesului pe care l-au avut legile tradiționale în Anglia, cercetătorii discută încă dacă o astfel de caracteristică trebuie înțeleasă ca o continuare a formelor medievale sau, dimpotrivă, ca un contract social timpuriu între egali,

15. Sir Edward Coke, „Statute of Merton", în *Selected Writings of Sir Edward Coke*, vol. 2, Steve Sheppard (ed.), Liberty Fund, Indianapolis, 2003 [1606], p. 98.

16. Dilcher, „The City Community", în *op. cit.*, p. 282, notă de subsol.

17. Kelley, „Elizabethan Political Thought", în *op. cit.*, p. 64.

18. John Guy, „The Henrician Age", în Pocock, *The Varieties of British Political Thought*, ed. cit., 1993, p. 22.

19. Vezi, de exemplu, Clive Holmes, „Parliament, Liberty, Taxation, and Property" sau Charles M. Gray, „Parliament, Liberty, and the Law", în Hexter, *Parliament and Liberty*, ed. cit., 1992.

opus contractelor feudale între inegali.[20] O observație este în general acceptată: în vreme ce pe continent și, în particular, în Franța puterea în creștere a regelui a ajuns să fie asociată cu mult mai abstractul „stat", punând la încercare rezistența lorzilor feudali, în Anglia aceiași lorzi au ajuns să fie asimilați cu regele și, astfel, cu statul, punând la încercare puterea regelui și crescând drepturile localnicilor, dar păstrându-i pe aceștia din urmă în afara vieții politice formale.[21]

După cum bine a observat Delolme în secolul al XVIII-lea, în lucrarea sa *Constitution of England*, originea diferențelor dintre Franța și Anglia poate fi găsită încă în timpurile medievale. În Franța, baronii nu puteau fi în același rând cu poporul din pricina libertății de care se bucurau, fapt care a pregătit drumul spre instituirea monarhiei absolutiste, pe când în Anglia, în mod paradoxal, „lordul, vasalul, vasalul cel mai de jos, toți sunt una" în parlament, pentru a ține sub observație puterea regală. În aceeași manieră, „poporul, instruit de exemplele conducătorilor săi..., insistă că, pentru viitor, fiecare individ va trebui să fie îndrituit să protejeze legea; și, astfel, aceste legi prin care lorzii s-au întărit pentru a se opune tiraniei Coroanei au devenit un zid dinaintea propriei lor puteri"[22]. În ciuda descrierii favorabile și mai degrabă „progresiste" pe care o face, viziunea lui Delolme merită remarcată în special pentru ajutorul pe care ni-l poate da în înțelegerea tendințelor pe termen lung din lumea britanică. „Reprezentanții Națiunii, ai întregii

20. Vezi P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London, pp. 150–151, 194–195; J.C. Holt, *Magna Carta*, ediția a doua, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Janet Coleman, „The Individual and the Medieval State", în Coleman, *The Individual*, ed. cit., pp. 9–11.

21. Howell A. Lloyd, *The State, France, and the Sixteenth Century*, George Allen & Unwin, London, 1983.

22. Jean-Louis Delolme, *The Constitution of England; or, An Account of the English Government*, Liberty Fund, Indianapolis, 2007, [1774], p. 32.

Națiuni, erau acum admiși în Parlament."[23] „Atât Coroana, cât și Parlamentul și-au extins aria de acțiune și și-au mărit autoritatea în secolul de după Reformă, iar ceea ce s-a întâmplat în 1640 a fost un transfer de autoritate de la prima la cel de-al doilea, o revoluție *în interiorul* statului."[24]

După cum va deveni încă și mai evident, acest fapt va duce la dezvoltarea unui tip diferit de individualism decât în cazul Franței. Spre deosebire de Franța, în Anglia statul nu va fi asimilat unei entități transcendente, ci un produs al voințelor individuale (chiar dacă nu în totalitate). „Perioada istoriei britanice dintre 1529 și 1689 a constituit un singur arc revoluționar, pe de o parte având de-a face cu politica de tip comunitar, iar pe de altă parte, una impregnată profund de interesul personal."[25] Zaller nu este singurul care observă aplecarea englezilor către o formă mai practică de individualism. Acesta este un aspect asupra căruia pot fi de acord atât susținătorii abordării contextuale, cât și cei ai abordării „revizioniste" – atât regaliștii, cât și susținătorii parlamentului, care erau apărători îndârjiți ai proprietății private și ai libertății pentru toți englezii, „deși prin acești termeni nu înțelegeau în mod necesar aceleași lucruri"[26].

Mergând pe urmele lui Sir F. Pollock și F.W. Maitland, Alan Macfarlane observă, desigur, că „Anglia era, în ansamblu, diferită de restul Europei" și că, în ceea ce privește individualismul, „era chiar unică".[27] Exprimă dubii puternice că feuda-

---

23. *Ibid.*, p. 38.

24. Zaller, *The Discourse of Legitimacy*, ed. cit., p. 5.

25. *Ibidem*, p. 2.

26. Glenn Burgess, „England and Scotland", în *European Political Thought, 1450–1700: Religion, Law, and Philosophy*, Howell A. Lloyd, Glenn Burgess & Simon Hodson (eds), New Haven & London, 2007, p. 333.

27. Alan Macfarlane, *The Origins of Individualism: The Family, Property, and Social Transition*, Cambridge University Press, New York, 1979, p. 5; F. Pollock & F.W. Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, ediția a doua, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

lismul britanic intră în cadrul explicativ al modelului continental, în special al celui francez.[28] Pentru a susține această pretenție, a adus argumente dintr-o varietate de perspective – de la specificul fenomenului vrăjitoriei în lumea britanică și singulara lipsă de preocupare a englezilor privind incestul până la ținutul jurnalelor și natura societății țărănești britanice. „Nu [se] mai poate să explicăm fenomenul individualismului britanic nici prin intermediul protestantismului, al schimbărilor demografice și al dezvoltării economiei de piață la sfârșitul Evului Mediu [...]. Individualismul, oricum l-am defini, precede schimbările din secolul al XVI-lea și putem spune că le modelează. Explicația trebuie să se afle în altă parte, dar e sortită să rămână obscură atât timp cât nu vom plasa originile încă și mai departe decât am putut s-o facem în această lucrare."[29]

În lumina capitolelor anterioare și a paginilor care vor urma, argumentul are o importanță deosebită pentru înțelegerea diferitelor utilizări ale compromisului pe ambele maluri ale Canalului. Macfarlane observă că, pentru britanici, spre deosebire de omologii lor, în special francezii, „societatea era constituită *din unități autonome și egale, mai exact din indivizi distincți, iar acești indivizi sunt, în cele din urmă, mai importanți decât orice grup luat ca atare*"[30]. Pentru a verifica acuratețea unei descrieri a Angliei înțeleasă ca „o societate în care aproape fiecare aspect al societății era diametral opus celor ale societăților din jur", autorul oferă „cantități importante de remarci făcute, în primul rând, de străini care scriau despre Anglia, iar în al doilea rând, de englezi care comparau societatea lor cu altele pe care le vedeau în jur"[31]. Întâlnim peste tot jurnale de călătorie, de la cel al lui Friedrich Württemberg (1592), și Paul Hentzner,

28. Macfarlane, *The Origins of Individualism*, ed. cit., p. 206.
29. *Ibid.*, p. 197.
30. *Ibid.*, p. 5.
31. *Ibid.*, p. 165.

din Germania, la cel al unui medic italian, Cardano (1552), sau al lui Emanuel van Meteren, din Țările de Jos.[32] Pentru perspectiva britanică, avem cărțile lui John Alymer (1559), Sir Thomas Smith (1565) sau Sir John Davis (1612).[33] La final, Macfarlane face o observație interesantă, care merită citată:

„Cei care acceptă argumentele convenționale vor trebui să accepte de asemenea că aproape toți cei care au scris despre Anglia până în secolul al XIX-lea, atât cei care locuiau acolo, cât și cei care au vizitat țara, se înșelau. Vor trebui să accepte și că toți cei care-și studiau trecutul și prezentul se aflau într-o gravă neînțelegere. Desigur, ar fi mult mai rezonabil să acceptăm faptul că, atunci când afirmau că Anglia era întru câtva diferită, [...] știau, în general, ce spun."[34]

O COMUNITATE DE INDIVIZI

Deloc surprinzător, această formă specifică de individualism a dus la crearea unui tip specific de stat – unul voluntar, bazat pe presupusa egalitate a părților. Condiția egalității părților cuprinsă în compromis este probabil crucială. După cum am văzut în capitolul anterior, grija principală a francezilor față de compromis era legată de prezumtiva necesitate de a încheia compromisuri cu inferiori sau a ajunge să depinzi de niște *compromissores* nedemni de funcția ce le este atribuită. Nu există decât o singură situație în care *toți oamenii* sunt dispuși din toată inima să ajungă la un compromis – numai odată ce se admite că, *în principiu*, la un nivel legal abstract (nu economic, nici social), toți indivizii au aceeași valoare. Numai atunci va

32. *Ibid.*, pp. 170–175, citează din W.B. Rye, *England as Seen by Foreigners in the Reign of Elizabeth and James the First*, 1865.
33. *Ibid.*, pp. 176–183.
34. *Ibid.*, p. 203.

dispărea teama oamenilor de a se compromite cu cineva care nu este demn de asta.

Bine-cunoscutul caz al *Magna Carta* (1215) este grăitor în mod special. Nici un alt document britanic cu valoare legală nu s-a bucurat de o asemenea longevitate și nici un altul nu a pretins (și, în mare măsură, a reușit) *să formuleze* o lege tradițională, devenind, în același timp, *parte* a ei. După cum a spus J.C. Holt, „*Magna Carta* nu a fost păstrată ca o piesă de muzeu, ci ca o parte a dreptului comun al Angliei, care trebuia apărată, păstrată sau anulată în conformitate cu rigorile legii“[35]. Nu se numără printre scopurile acestor pagini să analizăm felul în care documentul a fost folosit de arhiviști, radicali, susținătorii teoriilor drepturilor naturale pentru a sprijini dezvoltarea parlamentului, iar, în interiorul acestuia, al Casei Comunelor. După cum am menționat la începutul acestui capitol, nu mă interesează foarte mult în cercetarea de față disputa dintre diferitele școli istorice. Mă interesează însă faimosul capitol 29 (39 în ediția din 1215), care stipula că nici un om liber nu va putea fi închis, lipsit de proprietăți, scos în afara legii, exilat sau vătămat fără o judecată dreaptă din partea semenilor, conform legilor ținutului. Articolul fusese conceput în interesul aristocrației, iar clasa „oamenilor liberi“ nu ocupa decât o proporție infimă din populația britanică a secolului al XIII-lea. Totuși, oportunitatea nu a fost ratată. În statutele ulterioare ale lui Eduard III, din 1331 și 1352, expresia „nici un om liber“ a devenit pur și simplu „nici un om“, iar, în 1354, în statutul care se referă pentru prima dată la „datoria unui proces legal“, „nici un om liber“ a devenit „nici un om, indiferent de starea și condiția sa“.[36]

În comparație cu restul Europei, acesta a fost un mare salt înainte în evoluția ideii de egalitate și a rămas un moment de referință și o sursă de precedente pe tot parcursul secolului

35. Holt, *Magna Carta*, ed. cit., p. 2.
36. *Ibid.*, p. 10.

al XVII-lea, în ciuda vicisitudinilor de tot felul, a opoziției regale și a creșterii progresive a importanței unor concepte precum legea naturală și drepturile naturale, care au mai puțină nevoie de precedente. Deja în secolul al XVI-lea, acești oameni, egali în fața legii „indiferent de condiția și starea lor", formau un anume tip de *res publica* – un stat. Termenul s-ar putea dovedi înșelător, pentru că pare să sugereze existența unei „comunități", a unui stat, care există reducând importanța indivizilor, iar unii cercetători au găsit îngrijorătoare această traducere exact din acest motiv. În 1513, în *The Book named the Governour*, Sir Thomas Elyot s-a opus traducerii lui *res publica* cu „stat", pentru că acest termen sugerează că „totul ar trebui să fie deținut de toți oamenii în comun, fără vreo diferență privind stările și condiția lor [...]. Toți sunt oameni în același grad și de același fel" (a preferat expresia „comunitate publică")[37].

Sir Elyot se îngrijora probabil prea mult, întrucât cei mai mulți înțelegeau perfect ce însemna „*commyn wele*", și anume un ansamblu de oameni de condiții diferite, care „își duceau viețile în liniște și pace, iubindu-se unul pe altul în calitate de părți ale aceluiași corp politic, fiecare parte îndeplinindu-și datoria și cerând asemenea de la ceilalți", după cum s-a exprimat Thomas Starkey în 1532.[38] Și totuși, dacă aceste „picioare", „urechi" și „degete" formau un corp, după cum erau văzute lucrurile și în Franța secolului al XVI-lea, cu siguranță acesta era un corp foarte straniu. În loc să crească și să se dezvolte împreună, după cum susținea teoria organică, aceste părți ale corpului funcționau o vreme împreună, până când se hotărau

37. Sir Thomas Elyot, *The Book named the Governor*, S.E. Lemberg (ed.), 1–2, London, 1962, citat în Burgess, „England and Scotland", ed. cit., p. 336.

38. Thomas Starkey, *A Dialogue between Pole and Lupset*, T.F. Mayer (ed.), p. 37, citat în Lloyd, Burgess & Hodson, *European Political Thought*, ed. cit., p. 336.

brusc, urechi, nas și stomac deopotrivă, să se adune și să încheie *o înțelegere*. Cel puțin asta este imaginea pe care pare să o creeze Sir Thomas Smith. Pentru el, „un stat este o societate sau un corp comun format din oameni liberi uniți prin acord comun și prin înțelegeri între ei pentru a se putea conserva pe ei înșiși, atât în vreme de pace, cât și de război“[39].

O asemenea viziune a unor indivizi liberi, deliberativi, care formează un stat are puțin de-a face cu *universitates* medievale – corporațiile, breslele, stările ș.a.m.d. – așa cum sunt descrise, de exemplu, de Bodin.[40] De fapt, putem argumenta fără teama de a greși că avem de-a face cu un protocontract între indivizi care se bucură de egalitate juridică. Dar, chiar dacă oamenii sunt creați egali, asta nu exclude automat inegalitatea. În opinia lui Smith, de exemplu, această egalitate originară nu împiedică diviziunile politice ulterioare din sânul statului între „gentlemeni“ (rege, nobili, cavaleri, scutieri), „cetățeni“ („membri aleși ai consiliilor orășenești, membri în parlament), „țărani liberi“ (cei cu dreptul de vot de patruzeci de șilingi, cei care „nu se amestecă în treburile publice decât când sunt chemați și care sunt bucuroși când nu mai e nevoie de ajutorul lor“) și „muncitori“. Această ultimă categorie, cea mai numeroasă în Anglia, „cea de-a patra categorie de oameni care nu conduc“, cuprindea „lucrători cu ziua, capi de familie săraci, negustori de grâne și vânzători cu amănuntul care nu au pământ al lor, arendași și meșteșugari de tot felul“. Dar chiar și oamenii din această categorie ocupau anumite poziții ca paznici parohiali, administratori (o poziție care „atingea în cea mai mare măsură comunitatea“) sau membri ai completurilor de judecată (de aici și

39. Smith, *De republica anglorum*, p. 20, citat în Zaller, *The Discourse of Legitimacy*, ed. cit., p. 225.

40. Vezi, de exemplu, Ellen Meiskins Wood & Neal Wood, *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509–1688*, New York University Press, New York, 1997, pp. 48–50.

reținerea păianjenului din fabula lui Heywood de a accepta un proces cu jurați).

Spre meritul său, Smith nu vede aceste categorii ca fiind imuabile, dimpotrivă: „Pentru că natura omului nu-i permite vreodată să rămână într-o singură stare, ci numai să crească de la mai puțin la mai mult, iar apoi să decadă de la mai mult din nou către mai puțin, până când va ajunge la dispariție și la fatalul sfârșit, trecând prin multe episoade de boală și recuperare, rareori fiind perfect sănătos atât la minte, cât și la trup, nici aidoma în ceea ce privește corpul politic, care este o adunare a celor asemănători."[41] Muncind din greu, un țăran putea să-și urce copilul o treaptă mai sus pe scara socială, transformându-și averea într-o nouă poziție. Mai târziu, Tocqueville va face o observație asemănătoare, indicând fluiditatea socială britanică drept una dintre cauzele dezvoltării sale specifice: „Anglia era singura țară în care sistemul castelor a fost nu numai modificat, ci efectiv distrus. Nobilii și oamenii de rând se ocupau deopotrivă cu aceleași afaceri, practicau aceleași meserii și, ceea ce este și mai semnificativ, se căsătoreau între ei."[42]

Observația lui Tocqueville cu privire la înaltul grad de mobilitate socială, care face ca discuțiile cu privire la grupuri sociale distincte să fie mai degrabă dificilă, este confirmată de studii mult mai recente. La unul dintre capetele spectrului, Coroana era nerăbdătoare să înnobileze creditori bogați. La celălalt capăt al spectrului, identitatea țăranilor și a arendașilor devenea din ce în ce mai imprecisă, cu impact asupra numărului de electori din adunările constituante ale ținuturilor. „Există indicii că simpla prezență într-un mare juriu era suficientă pentru a produce recunoașterea ascensiunii sociale fie și pentru cei mai săraci oameni din ținut; în orașe, calitatea de membru al unei

---

41. Smith, *De republica anglorum*, ed. cit., pp. 12–13.

42. Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim și Revoluția*, Nemira, București, 2000, p. 43, tr.: Cristian Preda și Constantin Davidescu.

corporaţii sau al unui consiliu municipal era suficientă pentru a aduce apelativul «domnul»".[43]

O asemenea mobilitate nu putea face altceva decât să întărească autopercepţia individualistă şi egalitară a englezilor. Astfel, începând cel puţin cu secolul al XVI-lea, statul englez începe să difere dramatic – nu doar în termeni practici, ci şi în cei ai înţelegerii de sine – de „corpul politic" francez. Dacă există aici o viziune organică, ea nu se bazează pe „creşterea naturală", ci pe voinţa independentă a membrelor corpului. Rezultatul este un corp cât se poate de neobişnuit, ca să mă exprim cu prudenţă. Desigur, „stranietatea" acestei afirmaţii nu era evidentă pentru oamenii implicaţi, deşi caracterul specific al lumii britanice pare să fie limpede atât pentru englezi, cât şi pentru observatorii străini. Deloc surprinzător, limbile sunt încă amestecate, autorii se contrazic şi adesea nu sunt de acord unii cu alţii, iar distincţia dintre „întregul regat" sau „popor", pe de o parte, şi ansamblul indivizilor uniţi prin consens nu este întotdeauna uşor de făcut. În 1587, de exemplu, puritanul John Field afirma că „mulţimea sau poporul sunt cele ce ar putea aduce acea disciplină pe care o dorim"[44]. Ceea ce este evident totuşi este faptul că precondiţia centrală pentru un compromis de succes – egalitatea părţilor – se întâlnea aici la o scară lipsită de precedent la nivelul întregii Europe. După cum a spus Overton într-un discurs către parlament, „prin naştere, toţi oamenii sunt egali şi, în egală măsură, le plac proprietatea şi libertatea"[45].

---

43. Derek Hirst, *The Representative of the People? Voters and Voting under the Early Stuarts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 5.

44. Citat în *ibid.*, p. 13.

45. Richard Overton, „An Appeal from the Commons to the Free People", citat în A.S.P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty*, University of Chicago Press, 1951, p. 323.

COLMATAREA CELOR DOUĂ FORURI

Întrebarea la care ne oprim acum este: cum se manifestă acest tip particular de individualism din perspectivă politică? Cu câțiva ani în urmă, Conal Condren a propus o revizuire radicală a teoriei politice și morale în Anglia modernă timpurie. El pretinde că noțiunile de public și privat erau în acel moment diferite de cele care sunt luate de-a gata acum. Nu se poate vorbi, argumentează Condren, despre apariția unei sfere private în sens habermasian în acel moment, fiindcă limba era fluidă și nu exista o separare clară între un domeniu și celălalt.[46] Dimpotrivă, în fiecare domeniu se împrumutau foarte mulți termeni din celălalt. Există și alte argumente în favoarea acestei teze. De exemplu, regele James I, într-un discurs către parlament din 1604, argumenta în favoarea unirii cu Scoția folosind o bine-cunoscută retorică: „Ceea ce a unit Dumnezeu omul să nu despartă. Eu sunt soțul, și întreaga insulă este mireasa mea; eu sunt capul, iar ea este trupul meu; eu sunt păstorul, iar ea îmi este turma; nădăjduiesc că nici un om nu va fi atât de nerezonabil încât să creadă că eu, fiind un rege creștin sub Scriptură, voi fi un poligam și soț pentru două femei; că, fiind capul, voi accepta un trup diform și monstruos sau că, fiind păstorul unei asemenea minunate turme (care nu are garduri să-i împrejmuiască staulul în afara celor patru mări), voi accepta ca turma să-mi fie împărțită în două."[47]

Pe de altă parte, sfera privată, domestică, a fost adeseori descrisă cu ajutorul unor metafore publice, politice. „Vocabularul

46. Conal Condren, *Argument and Authority in Early Modern England: The Presupposition of Oaths and Offices*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Conal Condren, „Public, Private, and the Idea of «Public Sphere» in Early-Modern England", în *Intellectual History Review*, 19, nr. 1, 2009, pp. 15–28.

47. Citat în J.D. Tanner (1930), *Constitutional Documents of the Reign of James I, A.D. 1602–1625, with an Historical Comment*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 26–27.

prin care era descris în general ceea ce era familial și casnic făcea posibil ca persoanele universului domestic să fie descrise în aceiași termeni ai dezaprobării morale precum primarii, preoții sau prinții: soții puteau fi tirani, soțiile și copiii puteau fi rebeli."[48] Dacă spațiul privat nu era demn de încredere, asta se întâmpla în primul rând din pricina caracterului său secret. El trimitea la ceea ce era ilicit și conspirativ sau putea denumi „un reziduu inutil, drojdia de pe fundul sticlei", după cum s-a exprimat John Hitchock, de pildă, în lucrarea sa *A Sanctuary for Honest Men* (1617).[49] Dacă pentru omul medieval, ipocrizia, după cum am văzut în capitolul 4, însemna să te ocupi doar de exterior și să ignori interiorul, „mulțumit doar cu hainele acestei profesii", acum exteriorul devine revelator, în timp ce spațiul interior devine demn de suspiciune.[50] Condren trage concluzia că englezii de la începutul perioadei moderne, „autonomia morală nu era nici căutată, nici ridicată în slăvi". Ceea ce conta, ceea ce ajuta la explicarea schimbărilor instituționale și la formarea statului în Anglia de la începutul perioadei moderne, era conceptul funcției politice sau publice, întrucât „nimeni nu este lipsit de o îndatorire și nici un aspect al vieții nu este lipsit de reguli", după cum spunea, în 1684, Edmund de Bohun.[51]

Și totuși, în ciuda unei analize impresionante și a numeroase exemple adunate din surse politice, literare și teologice, Condren nu reușește să vadă explicația care ar fi fost cea mai logică: dacă distincția dintre public și privat începuse să dispară în favoarea

48. Condren, „Public, Private", în *op. cit.*, p. 26.

49. Condren, *Argument and Authority*, ed. cit., p. 72, citându-l pe John Hitchock, *A Sanctuary for Honest Men: or an Abstract of Human Wisdom* (1617).

50. Peter Damian, Epistola 153, citat în Ineke van't Spijker, *Fictions of the Inner Life: Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Brepols, Turnhout, 2004, p. 45.

51. Edmund de Bohun, *The Justice of the Peace, His Calling: A Moral Essay*, 1684, citat în Condren, *Argument and Authority*, ed. cit., p. 54.

celui dintâi termen, asta se întâmpla din pricina colmatării lui *forum internum* în *forum externum*. Toate exemplele pe care le oferă – și oferă câteva sute – încep să aibă sens de cum începem să luăm în considerare această dialectică. *Forum internum* începuse să piardă „competiția" cu *forum externum*. Englezii începuseră să se definească pe sine exclusiv în termeni de voință și funcții. Numai dacă luăm în considerare acest individualism centrifug putem înțelege de ce „ceea ce era privat nu putea însemna mai mult decât absența unui drept într-o situație dată" și de ce „singura libertate este libertatea funcției".[52] Numai dacă *forum internum* ajunsese să fie asimilat cu *forum externum* observațiile lui Condren încep să capete sens:

„Am putea începe acum să postulăm un sine interior ca un *explanans* dinamic pentru diversitatea identităților sociale, dar există puține dovezi că oamenii de la începutul perioadei moderne procedau efectiv așa. Mai degrabă îndatoririle oficiale erau cele ce alcătuiau persoana morală. Astăzi, un asemenea mod de a privi lucrurile ar putea fi considerat o formă de schizofrenie morală, dar a gândi așa presupune o formă de *petitio principii*: presupune acea formă de unitate la care azi ne așteptăm în mod obișnuit. [...] Mai mult, din ceea ce am subliniat cu privire la felul în care oamenii priveau sufletul, vedem că lăsau puțin spațiu sau deloc pentru sine sau indivizi care să furnizeze spații pentru această unitate sau să ocupe zone de autonomie morală."[53]

Cazul regelui este probabil cel mai elocvent în privința acestei deplasări a accentului de la *forum internum* către *forum externum*. În capitolul anterior am văzut cum, chiar și în cazul centripetismului francez, situația regelui rămâne specială. Dacă el nu trebuie invidiat, asta se întâmplă pentru că, spre deosebire de toți ceilalți, el va trebui să-și sacrifice forul interior de dragul forului exterior și al binelui public. În cazul mișcării centrifugale

---

52. Condren, *op. cit.*, p. 73.
53. *Ibid.*, pp. 80–81.

din Anglia, cazul regelui este încă și mai radical. În acest caz, *forum externum* al regelui a devenit cu adevărat exterior: a devenit corporal. Remarca lui Kantorowicz că metafora celor două corpuri ale regelui rămâne una britanică trebuie înțeleasă în acest context. „Judecătorii englezi din secolul al XVI-lea au încercat să unească din nou ceea ce separaseră și au declarat că trupul politic era încorporat trupului natural și viceversa."[54] „În orice caz, teoria celor «Două Corpuri ale Regelui», în toată complexitatea și, uneori, consecvența ei abuzivă, a fost practic absentă de pe continent [...]. Nicăieri conceptul celor «Două Corpuri ale Regelui» nu a pătruns și nu a dominat gândirea juridică atât de general și cu atâta forță precum în Anglia, unde, pentru a nu menționa alte aspecte, această noțiune a avut și o importantă funcție euristică în perioada de tranziție de la gândirea politică medievală la cea modernă."[55] Deși Kantorowicz e de părere că „orice efort de a explica un fenomen istoric rămâne [...] o sarcină fără speranță", este totodată nerăbdător să arate că explicația poate fi găsită într-o înțelegere diferită a reprezentării politice: „Se pare totuși că noțiunea de «Două Corpuri ale Regelui» nu poate fi despărțită de foarte timpuria dezvoltare și de impulsul durabil al Parlamentului în practica și gândirea constituțională engleză. Parlamentul era, prin reprezentare, «corpul politic» viu al Regatului. Cu alte cuvinte, Parlamentul englez nu a fost niciodată o *persona ficta* sau o *persona repraesentata*, ci, întotdeauna, un *corpus raepresentans* foarte real."[56]

Voi încerca să demonstrez în următoarele pagini că intuiția lui Kantorowicz este corectă. Din păcate, analiza lui Condren ignoră orice dialectică posibilă a individului și, în ceea ce privește colmatarea sferei individului în cea publică exclusiv

54. E.H. Kantorowicz, *Cele două corpuri ale regelui*, ed. cit., p. 382.
55. *Ibid.*, p. 387.
56. *Ibid.*

din perspectiva funcțiilor publice, este obligat să presupună absența unor „zone de autonomie morală". Și totuși o astfel de interpretare are dificultăți în a explica un fenomen care a marcat din plin dezvoltarea Angliei la începutul perioadei moderne, și anume acela al jurămintelor, convențiilor și înțelegerilor de tot felul, traduse din limbajul teologic în limbajul secular al contractualismului. Pentru Condren, care dedică aproape o treime din cartea sa acestui subiect, toate acestea nu sunt decât o altă dovadă privind importanța eticii asociate funcției. Însă este deplasat să susții, așa cum face el, că nu e implicat nici un fel de autonomie în astfel de practici. Eu susțin mai degrabă că, departe de a dispărea din pricina colmatării celor două foruri, sfera autonomiei morale, care aparținea în mod normal forului interior și era informată de rațiune, a migrat cu precădere în forul exterior și a ajuns să fie informată în mod dominant de voință. A face un jurământ, scria Selden în 1686, este ca și cum ai lua un hap amar. Este un act de voință, de aceea nici n-ar trebui să încercăm să îl „mestecăm". „Acum, jurămintele sunt atât de dese încât ar trebui luate ca niște pilule: înghițite întregi. Dacă le vei mesteca, le vei găsi amare. Dacă te gândești la ce anume juri, cu greu vei mai accepta s-o faci."[57]

În acest punct, recursul la Hobbes se dovedește relevant. După cum am pomenit deja în introducere, Carl Schmitt și alții l-au creditat pe Hobbes pentru introducerea distincției dintre *forum internum* și *forum externum*.[58] Când discută, atât

57. Selden, *Table Talk*, 1686, pgf. 94, citat în Condren, *Argument and Authority*, ed. cit., p. 233.

58. Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbo*, tr.: George Schwab și Erna Hilfstein, Greenwood Press, Westport, Conn., 1996, în special cap. 5. Pentru o analiză mai recentă a „descoperirii" lui Hobbes, vezi David Ragazzoni, „Identity vs Representation: What Makes «the People»? Rethinking Democratic Citizenship through (and Beyond) Carl Schmitt and Hans Kelsen", în *Perspectives on Federalism*, 3, nr. 2, 2011.

în *De Cive* (cap. 3), cât şi în *Leviatanul* (cap. 15), „celelalte legi ale naturii", ajunge la concluzia că „o lege a naturii dă naştere unei obligaţii în Curtea interioară [*foro interno*] sau în conştiinţă, întotdeauna şi pretutindeni; dar în Curtea exterioară [*in foro externo*], ea dă naştere unor obligaţii numai când poate fi menţinută cu forţa"[59]. La o primă vedere, s-ar putea părea că Hobbes lucrează încă în cadrul dialecticii clasice a celor două foruri. Mai mult, s-ar putea crea impresia că, precum în cazul lui Montaigne sau Charron înaintea lui, el nu face altceva decât să simplifice dialectica dintre cele două, prezentând *forum internum* ca fiind singurul spaţiu al autenticităţii. Totuşi, a vedea lucrurile în acest fel înseamnă a-i răstălmăci intenţiile. O privire mai atentă arată că, departe de a-şi concentra energiile pe *forum internum*, Hobbes face tot ce îi stă în putere ca să-şi convingă cititorii că, până la urmă, tot ceea ce contează este *forum externum*.

Pentru început, prin păstrarea legilor naturii, respectarea lor poate ajunge să arate precum încălcarea lor: a fura de la hoţi, de exemplu. Dar ce este mai important e faptul că, în orice situaţie (pe care Hobbes o putea concepe), *forum internum* nu va avea nici o putere atunci când era să fie confruntat cu *forum externum*. În starea de natură este pur şi simplu iraţional să acţionezi după dictatele raţiunii, adică ale *forum internum*: „Dacă o mână de oameni, mai modeşti decât ceilalţi, ar încerca să practice echitatea şi consideraţia pe care le dictează raţiunea, iar restul nu ar face acest lucru, atunci cu siguranţă ei nu s-ar purta raţional", pentru că s-ar distruge pe ei înşişi, distrugând astfel legile autoconservării.[60] Acelaşi argument va fi repetat aproape literal în *Leviatanul*.

59. Thomas Hobbes, *On the Citizen*, ed. & tr.: Richard Tuck, Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 54.

60. *Ibid.*, p. 53.

Atât în *De Cive*, cât și în *Leviatanul*, Hobbes demonstrează clar că, dacă „rațiunea arată că pacea e bună", oamenii nu pot fi siguri niciodată nici care sunt mijloacele pentru a o atinge și nici ce este bun de fapt. Ceea ce oamenii numesc bine sau rău va fi mereu un subiect de dispută între oameni. De aceea, singura soluție la toată această situație rămâne – după cum voi arăta mai în detaliu în capitolul 8 – încheierea unui contract care nu numai că va crea „poporul" ca întreg, ci, înainte de toate, va institui autoritatea unui arbitru. Insistența lui Hobbes asupra „voinței" în locul „rațiunii" nu este, după cum am văzut, un accident. Voința este manifestarea lui *forum externum* și încheierea unui contract este un act de voință. De aceea, respectarea unui contract, chiar și a unuia în care s-a intrat din teamă, reprezintă, pentru Hobbes, o necesitate.

După cum am văzut în capitolul anterior, cazuistica europeană de la începutul modernității a îmbrățișat doctrina rezervei mentale. La acel moment, *forum externum* era deja perceput ca un simplu costum, iar ceea ce conta era ca fiecare om să rămână autentic în interiorul sufletului său, adică în *forum internum*. Cuvintele rostite cu voce tare nu aveau nici un fel de greutate dacă nu erau completate cu câteva complemente interioare. Astfel, dacă cineva este răpit de o bandă de tâlhari care îl obligă să promită că va plăti o sumă de bani dacă va fi eliberat, acel om nu este obligat în vreun fel atât timp cât promisiunea sa este dublată de rezerva interioară. Folosindu-se de exact același exemplu, Hobbes susține cu tărie, atât în *De Cive*, cât și în *Leviatanul*, că teama și coerciția nu pot face un contract nevalid. Dimpotrivă, „suntem obligați să respectăm înțelegerile făcute din frică"[61]. Putem înțelege mai ușor acum de ce cazuiștii britanici erau oripilați de omologii lor. Odată ce acceptăm doctrina rezervei mentale, toate jurămintele, contractele și

61. *Ibid.*, p. 39. Vezi și *Leviatanul*, Cartea I, 14, 27.

compromisurile stau pe temelii foarte șubrede și nu pot fi privite cu încredere. În acest fel, nu este posibilă nici o formă de societate civilă și nici o formă de guvernământ.

Odată ce este creat suveranul, a voi înseamnă a acționa în conformitate cu legea. „Conștiința" este „dorința de a acționa în conformitate cu judecata unui suveran"[62]. Cu alte cuvinte, în starea de natură, forul interior trebuie ignorat de dragul autoconservării. Sub legile civile, el trebuie să devină una cu *forum externum*, în acord cu voința suveranului. Așadar, departe de a fi inventatorul teoriei celor două foruri, după cum au crezut unii cercetători, Hobbes era pe cale să dea o ultimă lovitură acestei dialectici delicate. Dacă pentru francezi *forum externum* devenise doar un costum, în vreme ce *forum internum* devenise singurul rezervor al adevăratei autenticități, Hobbes va lua costumul cât se poate de în serios, deoarece, după ce totul va fi fost spus și făcut, omul se va vădi a fi costumul.[63] După el, Locke va mai face o scurtă referire la *forum internum* în partea I a *Eseului asupra intelectului omenesc*, în capitolul 3, numai pentru a respinge teza că ar exista idei înnăscute. Pus în fața individualismului centrifug, forul interior a abandonat lupta, voința a luat locul rațiunii, iar compromisul a ajuns să fie asimilat unui contract, ambele de un tip nou, atât în teorie, cât și în practică.

---

62. David Runciman, *Political Hypocrisy: The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton University Press, Princeton, p. 32.

63. Sunt pe deplin conștient că interpretarea pe care o dau va stârni anumite dezbateri academice. Cu toate acestea, mă plasez de aceeași parte cu lectura pe care David Runciman o face modului în care Hobbes tratează cele două foruri. Vezi mai departe.

INDIVIDUALISMUL CENTRIFUG, COMPROMISUL ȘI CONTRACTUALISMUL

La începutul secolului ai XVII-lea, limbajul contractualist se afla în plină înflorire. După cum observă Victoria Kahn, „dezbaterile parlamentare, predicile și tratatele teologice arată o explozie a limbajului contractualist în această perioadă". Merge chiar până acolo încât să spună că, „în această lumină, uciderea juridică a regelui în 1649 apare mai puțin ca o anomalie, cât ca o concluzie logică a noului discurs contractualist și, în particular, asupra gestului regelui de a ridica armele împotriva supușilor lui în 1642, ceea ce a fost perceput ca o încălcare a contractului. Pe la 1652, Robert Filmer afirma dezaprobator că «puterea originară sădită de natură în oameni [...] este singura temă care mai este azi la modă»"[64]. În ciuda faptului că este incompletă și mai degrabă unilaterală, abordarea lui Kahn surprinde bine gradul în care limbajul contractualist ajunsese să domine scena politică britanică. În 1688, Convenția a acceptat rezoluția parlamentului după căderea lui James II, folosind un limbaj contractualist fără echivoc. „Regele James II, străduindu-se să submineze Constituția Regatului, rupând contractul originar dintre rege și popor și violând legile fundamentale la sfatul iezuiților și al altor persoane rele, alungându-se pe sine din Regat, a abandonat guvernarea; și, prin urmare, tronul este vacant."[65] Să observăm totuși că principiul dreptului la rebeliune nu a fost formulat, așa cum ar fi făcut Locke, în cadrul teoriei contractului social, ci al celei mai vechi, de tip guvernamental, care presupunea o înțelegere între popor și conducă-

64. Victoria Kahn, *Wayward Contracts: The Crisis of Political Obligation, 1640–1674*, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 3.

65. *Journal of the House of Lords* (1688–1689), p. 110, citat în Martyn P. Thompson, *Ideas of Contract in English Political Thought in the Age of John Locke*, Garland Publishing, New York & London, 1987, p. 12.

torii lui. Importanța acestei distincții va deveni evidentă în capitolele următoare.

La acel moment însă, vocabularul contractualist britanic avea deja o tradiție bine ancorată. În 1627, în dezbaterea parlamentară privind Cazul celor Cinci Cavaleri, libertatea supușilor și *habeas corpus*, Sir Robert Philips (sau Phelips) a formulat ideea contractului dintre rege și subiecții lui voluntari, referindu-se la ea ca la un fapt deja stabilit. „Este bine știut, oamenii din acest stat nu sunt supuși nici unei constrângeri în afara celor la care au consimțit de bunăvoie, prin contractul dintre rege și popor."[66] La începutul secolului al XVI-lea, practica jurămintelor de asociere sau a legămintelor naționale era răspândită și era departe de a fi văzută doar ca o metaforă sau ca un artificiu filozofic[67]; presupunea jurăminte reale făcute de *indivizi* reali. „Monarhii din dinastia Tudorilor recurg cu o frecvență tot mai mare la jurăminte naționale ca o modalitate de a testa loialitățile religioase și politice ale supușilor lor. Acest proces însă a făcut să apară forțe opuse pretențiilor Tudorilor la supremația ecleziastică care să-și dezvolte propriile forme de jurământ. Pe la sfârșitul secolului al XVI-lea, Anglia devenise o țară în care depunerea jurămintelor în masă era deja o parte obișnuită a vieții politice și în care chiar și cei mai modești membri ai societății erau conștienți de gravitatea jurământului fals."[68]

---

66. Citat în Kahn, *op. cit.*, p. 87.

67. Având în vedere că nu acesta este scopul meu aici, putem ignora pentru moment diferența dintre „legăminte" și „contracte". Pentru două perspective diferite în privința acestei distincții, vezi, de exemplu, Adela Cortina, *Covenant and Contracts, Politics, Ethics and Religion*, Peeters, Leuven-Dudley, 2003, și Kahn, *op. cit.*

68. Edward Vallance, *Revolutionary England and the National Covenant: State Oaths, Protestantism and the Political Nation, 1553–1682*, Boydell Press, Rochester, 2005, p. 17. Vezi și Michael Davis, *Actual Social Contract and Political Obligation: A Philosopher's History through Locke, Studies in the History of Philosophy*, vol. 69, Edwin Mellen Press, Lewiston, 2003.

Astfel, religia s-a amestecat cu preocupări mai seculare, una dintre ele, deloc importantă, fiind și aceea de a respinge alianțele locale în favoarea unor forme naționale de loialitate. „Cel care depunea jurământul era prezentat nu doar ca fiind personal implicat într-un proces de reformare religioasă [...], ci fiind de asemenea parte a unui contract secular prin care parlamentul jura să protejeze drepturile și libertățile supușilor în schimbul afilierii."[69] Pe la 1602, amestecarea promisiunilor (cele constrângătoare din punct de vedere moral: „*pacta servanda sunt*") cu contractele (actele legale de contractare) a devenit legală când curțile de drept comun din Anglia au început să trateze contractele neonorate ca pe niște promisiuni încălcate (cazul Slade, extins prin cazul Warbrook *vs* Griffon, în 1610), promisiuni care se aflaseră anterior sub jurisdicția curților ecleziastice. „Legea putea acum să garanteze promisiuni, altele decât cele înregistrate formal", în măsura în care „erau dovezi că existase contractul [...]. Trebuie prezentat motivul sau cauza care a determinat să se facă promisiunea ce nu s-a mai ținut".[70]

Că, într-adevăr, convenția, contractul și compromisul erau termeni utilizați în moduri interschimbabile este lucru dovedit prin diferite exemple. De pildă, Robert Dudley, conte de Leicester, partizan fervent al execuției reginei Maria, se spune că ar fi dat sfatul ca „regina să fie dusă în Scoția și executată la graniță, însă, cum stabilise prin compromis ca votul său să fie cum va decide majoritatea, s-a apucat să-și rectifice metoda și să dezbată conform cărei Legi ar trebui să procedeze"[71]. Este

69. Vallance, *op. cit.*, p. 5.

70. Christopher Hill, „Covenant Theology and the Concept of «A Public Person»", în *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. 3: *People and Ideas in 17th Century England*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1983, p. 301.

71. Richard Watson, *Historicall collections of ecclesiastick affairs in Scotland and politick related to them including the murder of the Cardinal*

evident că Richard Watson folosește termenul „compromis" în acest context cu sensul de „promisiune", legând compromisul încă și mai strâns cu voința majorității. După cum am văzut în capitolul 3, în descrierea unui incident naval care implica navele franceze și britanice, Hamon l'Estrange a scris că „regele Charles, aflând despre proasta întrebuințare a navelor sale, contrar destinației lor, stabilită *prin compromis* și *contract mutual*, a trimis fratelui său cuvânt mustrător, cerându-i explicații privind încălcarea cuvântului regal și cerând restituirea navelor"[72].

Chiar înainte de încarnare, Hristos „și-a exercitat toate funcțiile, pe cea de Rege, Preot și Profet, printr-un anume tip de compromis între Tată și Fiu"[73]. Deloc surprinzător, compromisul (sau legământul) era văzut ca fiind esențial pentru menținerea păcii. Thomas Manton (1620–1677) își încuraja cititorii: „să supunem compromisului toate diferențele dintre noi și Dumnezeu"[74]. Din moment ce „una dintre părțile aflate în dispută este pe pământ, iar cealaltă în cer", „temeiurile și fundațiile acestei păci [...] se așază prin sângele unui legământ ce durează de-a pururi". Hristos este, prin urmare, „mediatorul care poate supune unui compromis diferența dintre noi și Dumnezeu".[75]

Termenii religioși și seculari au început să împrumute imagini unii de la alții, ambele categorii subliniind rolul individului. Astfel, Adam Perkins, încercând să explice de ce păcatele lui Adam sunt păcatele oricărui om, s-a folosit de imaginea unui

---

of St. Andrews and the beheading of their Queen Mary in England, 1657, p. 207.

72. Hamon L'Estrange, *The reign of King Charles: an history faithfully and impartially delivered and disposed into annals*, 1655, p. 57; sublinierea mea.

73. *Ibid.*, p. 174.

74. Thomas Manton, *A fourth volume containing one hundred and fifty sermons on several texts of Scripture...*, 1693, 147, p. 690.

75. *Ibid.*, pp. 690, 961.

ținut reprezentat de un membru al parlamentului: „ca într-un parlament, dacă un lucru este făcut de reprezentantul unui comitat, el este făcut de *fiecare* membru al comitatului“[76]. S-a speculat că limbajul contractualist al teologiei legământului a fost stimulat de creșterea în semnificație a contractelor comerciale, pe măsură ce comerțul s-a dezvoltat.[77] S-ar putea argumenta și în sens invers, urmându-l pe Max Weber. Oricum ar sta lucrurile, rezultatul este indiscutabil: limbajul contractelor și al promisiunilor (compromisurilor) a devenit normal în contexte religioase, seculare și politice.

Curentul a continuat pe tot parcursul secolului al XVII-lea cu jurămintele, convențiile și înțelegerile de tot felul. După ce tensiunile dintre rege și parlament au escaladat începând cu 1640, nevoia unor jurăminte de loialitate (sau de asociere, cum erau frecvent numite) mai radicale a devenit mai profundă. Între mai 1641 și septembrie 1643, Parlamentul cel Lung a impus trei jurăminte de loialitate: *The Protestation*, *The Vow and Covenant* și *The Solemn League and Covenant*. Au existat chiar și propuneri pentru un jurământ în vederea întemeierii unei asociații extraparlamentare, în cazul în care cele două Camere ale parlamentului ar fi decis să aibă față de rege și de susținătorii lui o poziție mai tolerantă.[78] Pe 24 iunie 1643, Charles a emis o proclamație ce condamna actul *Vow and Covenant* (care nu făcea precizările obișnuite cu privire la protejarea persoanei și autorității regelui), doar pentru a emite, trei zile mai târziu, un act propriu, numit *Sacred Oath or Covenant*. Confruntați cu o asemenea bogăție de solicitări, englezii au fost obligați să ia în considerare cu atenție implicațiile contractelor și alianțelor în

76. Citat în Kahn, *op. cit.*, p. 51.

77. *The Collected Essays of Christopher Hill*, ed. cit., p. 301.

78. Pentru mai multe detalii privind această perioadă, vezi Vallance, *Revolutionary England and National Covenant*, ed. cit., în special cap. 2.

vigoare. Unii (în special regaliștii) au început să se plângă cu privire la impunerea unui legământ, argumentând că nici o astfel de înțelegere nu putea fi impusă cu forța, că vârsta stabilită ar fi prea mică (de la 18 ani la 15 ani, ceea ce a ridicat întrebări cu privire la libertatea de conștiință la o asemenea vârstă) ș.a.m.d.[79] Regalistul Daniel Featly, de exemplu, argumenta, în 1643, că un jurământ forțat „era o grea povară asupra Conștiinței, care nu merge împreună cu libertatea noastră de creștini", în timp ce Robert Sanderson definea legământul ca pe un contract reciproc, care avea „consimțământul mutual voluntar al tuturor Contractorilor".[80]

Au existat destule dezbateri cu privire la modul de a încheia astfel de înțelegeri, dar foarte puțini le-au pus în discuție utilitatea. Pentru pelerini asemenea contracte erau chiar necesare. Este bine știut că, atunci când pelerinii au debarcat în America, de pe vasul *Mayflower*, în noiembrie 1620, au hotărât: „În prezența lui Dumnezeu și a noastră, a tuturor, în mod solemn și reciproc, încheiem legământ de a ne uni și de a forma un corp politic." Nu au fost singurii. Cei care au debarcat la Portsmouth au făcut același lucru pe 7 ianuarie 1638: „Noi, cei ale căror nume sunt trecute mai jos, hotărâm aici, solemn, în prezența lui Iehova, să ne constituim într-un Corp Politic și, cu ajutorul Lui, ne subordonăm persoanele, viețile și averea Domnului Nostru Iisus Hristos!" La fel au făcut coloniștii din Connecticut pe 14 ianuarie, în același an: „Noi ne asociem și ne prindem să formăm o comunitate publică sau un stat, pentru noi și urmașii noștri, și ca acum și la orice moment să intrăm în această

79. Înca o dată, pentru detalii semnificative, vezi *ibid.*, în special cap. 3.

80. Daniel Featley, *The League Illegal*, 1661, p. 2, și Robert Sanderson (1647), *Reasons of the Present Judgment of the University of Oxford*, 2; ambii sunt citați în Vallance, *Revolutionary England and the National Covenant*, ed. cit., p. 71.

Combinație și Confederație împreună", pentru a păstra libertatea și puritatea Evangheliei Domnului Isus Hristos.[81]

Faptul că, în mintea acestor pelerini, corpul politic sau statul era rezultatul sumei voințelor individuale este dincolo de orice îndoială, iar referințele nu sunt doar de formă. În capitolul 4 am văzut cum statutul omului premodern, care era în același timp o persoană unică și imaginea lui Dumnezeu, a pus în mișcare o dialectică a unicității și conformității între *forum internum* și *forum externum*, care a fost rezolvată în moduri diferite pe cele două maluri ale Canalului. Pentru francezi, decizia de a-L urma pe Dumnezeu nu era decât începutul unei călătorii foarte personalizate, una pe care fiecare o urmează în felul său. De aceea, în timp ce conformitatea în *forum externum* – conformitate cu cerințele Bisericii și ale puterii seculare – trebuia asumată ca o obligație ce decurgea din condiția de „membru", libertatea, unicitatea și responsabilitatea personală erau atribute indenegabile ale forului interior, de unde și apariția unui individualism centripet axat pe aceste atribute netransferabile. Pentru englezi, pe de altă parte, mărturisirea credinței în Iisus Hristos era efectiv singurul lucru necesar pentru mântuire. Christopher Hill surprinde bine acest joc între cele două foruri:

„Credința devine tot mai importantă pe măsură ce instrumentele exterioare menite să ajute grația (instrumentele salvării) își pierd utilitatea. Relația dintre om și Dumnezeu e directă, iar accentul este pus pe promisiunile și legămintele care survin între cele două părți. De aceea starea interioară a minții unui creștin era atât de importantă. Dumnezeu nu era luat în râs: prin încheierea sau înnoirea unui legământ era esențial ca intenția să fie sinceră."[82]

---

81. Rhode Island Records, i. 52; Connecticut Records, i. pp. 20–21, citat în J.W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, Clarendon Press, Oxford, 1936, p. 84. Pentru alte exemple, vezi Davis, *Actual Social Contract*, ed. cit.

82. *The Collected Essays of Christopher Hill*, ed. cit., p. 302.

Totuși, Vechiul Testament între Dumnezeu și „poporul" lui, care servise drept model, fusese deja modificat subtil, dar radical. „Poporul" nu mai era înțeles într-un mod corporatist, ci ca un ansamblu de indivizi. Mai mult, oamenii puteau încheia individual un legământ cu Dumnezeu, ceva de negândit în lumea clasică, întrucât, am văzut, un contract presupunea egalitatea părților. Până și Hobbes s-a retras în fața acestei idei, argumentând că un legământ cu Dumnezeu este la fel de imposibil precum un legământ cu o fiară, pentru că în primul caz nu putem ști ce vrea Dumnezeu (cu ceva excepții – dacă nu luăm în calcul de formă cele spuse de vechii profeți), pe când în al doilea caz putem spune că fiara nu are abilitatea de a înțelege termenii contractului.

Astfel, doctrina predestinării și teologia legământului au sfârșit prin a sublinia exact ceea ce doreau să nege, mai exact voința indivizilor. „Starea minții" era, în mod evident, informată de voință. „În logica teologiei legământului [...], darul grației făcut de Dumnezeu rectifica neputința umană și făcea loc voinței."[83] Dumnezeu acceptă voința care stă la baza faptelor. Dar, cum nici o faptă nu poate asigura salvarea, voința de a crede a devenit piatra de temelie a credinței. „Fără o promisiune nu poate exista credință", declara Tyndale.[84] (Observați, vă rog, cum încă o dată contractul este asimilat cu o promisiune.) *Tocmai din pricina faptului* că fiecare individ este făcut după chipul lui Dumnezeu, calitatea de membru al unei Biserici – al Bisericii adevărate – era o decizie personală în cel mai înalt grad. Din moment ce un individ accepta de bunăvoie să-l urmeze pe Hristos, el trebuia să accepte voluntar și căile potrivite (adică Biserica) pentru a face acest lucru.

„Astfel, teologia legământului a făcut loc pentru acțiunea umană, chiar dacă părea să o nege. Permitea o analiză scrupuloasă

---

83. Kahn, *op. cit.*, p. 51.

84. *The Collected Essays of Christopher Hill*, ed. cit., p. 302.

a intențiilor și dispozițiilor individului; îi dădea putere prin darul divin al unui contract; făcea din activitatea de interpretare a Scripturii o obligație legată de credință și permitea o interpretare metaforică și echitabilă a legii."[85]

Dacă, după cum am văzut, pentru Montaigne conștiința era îndreptățită să fie considerată cel mai de seamă judecător și păzitor al adevăratului sine, din pricina poziției sale centrale, pentru contemporanul său William Perkins (*Discourse of Conscience*, 1596), conștiința nu doar se acuza pe sine, ci se și putea autoflagela. Ea era, cu cuvintele lui Kahn, principalul „avocat al acuzării": „ea stârnea pasiuni și mișcări amestecate în inimă", în special rușine, „tristețe și regret", „teamă" (atributul conștiinței vinovate), „disperare" și „tulburare".[86] Numai prin intermediul grației divine poate conștiința care acuză să devină o conștiință care scuză, care oferă bucurie și seninătate. Prin intermediul acestei grații divine va putea forul interior să rămână liniștit, în timp ce atenția poate fi concentrată asupra *forum externum*. „Trecerea s-a făcut de la moștenirea ineluctabilă a păcatului la o relație contractuală definibilă [...]. Elementul alegerii, al libertății voinței, este recâștigat."[87] Individualismul centrifug tocmai se născuse.

După cum au observat mai mulți cercetători, „în interiorul multor comunități vorbitoare de engleză [...], de ambele maluri ale Oceanului Atlantic [...], se pare că s-a ajuns la teoria contractualistă a statului într-un mod mai direct, ca rezultat al teoriei individualiste a organizării ecleziastice"[88]. Pentru independenți și alte Biserici separatiste era evident că, „atunci când e ca o

85. Kahn, *op. cit.*, p. 55.
86. William Perkins, *A Discourse of Conscience*, în *William Perkins*, Thomas F. Merrill (ed.), Nieuwkoop, the Netherlands, 39, citat în Kahn, *Wayward Contracts*, ed. cit., 1966, p. 66.
87. *Ibid.*, p. 303.
88. Gough, *The Social Contract*, ed. cit., pp. 82–83.

Biserică se strângă, este de dorit ca membrii ei *să facă o mărturisire a credinței lor, fiecare în prezența celorlalți, și să încheie un legământ*, prin care să se oblige reciproc să meargă pe calea Scripturii, conform anumitor reguli și înțelegeri conținute în acest document“[89]. Oamenii s-au asociat cu alții în mod voluntar pentru a forma congregații în același fel în care au încheiat unii cu alții contracte pentru a intra, la alegere, într-o societate politică.[90]

Fără a intra pe deplin în complexitățile peisajului confesional al Angliei în secolul al XVII-lea, ar fi, desigur, o exagerare din punct de vedere contractualist să pun accentul exclusiv pe Bisericile excluse din Biserica națională.[91] În ciuda diferențelor dintre ei, cei mai mulți oameni ai Bisericii, cu o varietate de fundaluri confesionale, sprijineau ideea unui legământ național. Și, deși unii dintre ei au protestat în privința formei luate de acest legământ, ca în cazul *Solemn League and Covenant*, n-au contestat totuși ideea din spatele acestora. Chiar dacă trecerea Legământului i-a tulburat pe „independenți și browniști“, nu a existat nici o repudiere explicită a lui, după cum sunt de acord și ereziografii. De fapt, acești neafiliați cereau respectarea adevăratelor intenții ale Legământului.[92]

Ideea unui legământ național era luată în serios atât de Diggers (*to dig* – engl. „a săpa“, n. tr.) – dintre care, cel mai cunoscut este probabil Gerrard Winstanley –, cât și de Levellers (*to level* – engl. „a nivela“, n. tr). Winstanley a interpretat *Solemn*

---

89. D. Neal, *History of the Puritans*, vol. 1, 1882, p. 103, citat în Gough, *The Social Contract*, ed. cit., p. 82; sublinierea mea.

90. Vezi și *The Collected Essays of Christopher Hill*, ed. cit., vol. 3, cap. 14.

91. Pentru dificultățile implicate de termenul „puritan“, precum și pentru rolul acestora în parlament, vezi Conrad Russell, *Parliaments and English Politics, 1621–1629*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 26–32.

92. Pentru mai multe detalii, vezi Vallance, *Revolutionary England and the National Covenant*, ed. cit., în special cap. 6 și 8.

League and Covenant și un contract social care obliga ambele părți, atât poporul, cât și parlamentul, din pricina naturii lui reciproce. În *True Levellers Standard* (1649) se plângea că parlamentul „a silit oamenii să accepte Legămintele și Jurămintele (*Covenants and Oaths*) pentru a porni o Reformă și pentru a aduce Libertatea, fiecare acolo unde se află; și totuși, în timp ce fiecare om respectă acel Legământ, este închis și oprimat". Parlamentul, spune el, ar trebui să asculte cererile True Levellers, tocmai pentru că au propriile „Covenants and Promises".[93] Reinterpretarea *Solemn League and Covenant* de către scriitorii Independenți și Nivelatori a culminat cu propunerea acestora, intitulată *Agreements of The People*. „Așa cum botezul este simbolul intrării într-un legământ bisericesc, de căpătare a accesului la mijloacele obținerii grației, la fel acceptarea în *Agreement of the People* era mijlocul prin care oamenii (anumiți oameni) ar fi încheiat un contract în statul englez refondat dacă programul propus de Levellers ar fi fost acceptat."[94] Aceasta se presupune că trebuia să fie o Constituție scrisă, semnată de fiecare englez, nu de parlament, pentru că „nici un act al Parlamentului nu este și nici nu poate deveni inalterabil, și astfel nu poate exista suficientă protecție [...] în fața a ceea ce ar putea hotărî un alt Parlament" și pentru că „parlamentele își vor primi încrederea care li se acordă de la cei care acordă această încredere".[95] Deși inițiativa nu a fost niciodată pusă în practică, ea a fost dezbătută cât se poate de serios, iar ea este relevantă nu numai din pricina tendinței englezilor de a lua cât se poate de în serios actele de acest fel, ci și pentru gradul și punctul până

93. *The Works of Gerrard Winstanley*, G.H. Sabine (ed.), New York, 1941, pp. 255–257.

94. *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. 3, ed. cit., p. 301.

95. Don M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Thomas Nelson and Sons, New York, 1944, p. 230, citat în Davis, *Actual Social Contract*, ed. cit., p. 136.

la care erau dispuși să ia în serios ideea că *fiecare om*, indiferent de statutul său, ar trebui să aibă un cuvânt de spus în alegeri.

Există și alte exemple, dar, în toate cazurile, două aspecte ale acestui amestec de secularism și religie rămân constante.[96] În primul rând, faptul că aceste contracte încep să fie văzute ca fiind efective a ajutat la trecerea de la înțelegerea poporului ca întreg la înțelegerea lui ca un grup (politic) de indivizi egali. „Cred", spune un alt Leveller, Thomas Rainsborough, „că și cel mai sărac om din Anglia are o viață de trăit, la fel ca cel mai măreț dintre oameni; și astfel este adevărat, domnule, că fiecare om care trebuie să trăiască sub o anumită guvernare trebuie să consimtă întâi să se așeze sub acea guvernare"[97]. În al doilea rând, din pricina conotațiilor religioase, contractele au ajuns să fie înțelese ca o renunțare la drepturi și libertăți. În același fel în care oamenii, încheind un legământ cu Dumnezeu, au acceptat supunerea voluntară pentru a câștiga adevărata libertate creştină, la fel, prin încheierea unui contract politic (sau social), omul a ajuns să accepte că trebuie să renunțe la libertatea sa naturală (chiar dacă numai temporar) pentru a-și delega drepturile unor reprezentanți în schimbul libertății „civile" sau „federale".[98] Un pasaj din John Winthrop este revelator în acest sens: „Această libertate este menținută și exercitată prin supunerea față de autoritate; este același tip de autoritate prin care Hristos ne-a făcut liberi. Alegerea femeii face din bărbat soțul ei. Cu toate acestea, după ce a fost ales, este stăpânul ei, iar ea îi este supusă, însă în mod liber, și nu din obligație [...]. Astfel

---

96. Pentru mai multe detalii, vezi Vallance, *Revolutionary England and the National Covenant*; Gough, *The Social Contract*; Kahn, *Wayward Contracts*.

97. *Clark Papers*, I, p. 263, citat în Gough, *The Social Contract*, ed. cit., p. 90.

98. Pentru o discuție mai elaborată asupra acestui subiect, vezi Kahn, *Wayward Contracts*, ed. cit., în special cap. 3.

este libertatea Bisericii sub autoritatea lui Hristos [...]. O astfel de frăție va fi între tine și magistrați."[99]

Totuși, ceva s-a pierdut în trecerea de la acest vocabular religios la unul mai secular și mai accentuat politic. Acest legământ sau, după cum am văzut, acest compromis nu se mai încheia între Dumnezeu și poporul său ca întreg, ci între indivizi și Dumnezeu, precum și între indivizi în fața lui Dumnezeu. Mai mult, dacă alianța cu Dumnezeu avea loc oarecum natural (cel puțin pentru orice om de bună-credință), iar legământul consta numai din recunoașterea unei autorități divine *preexistente*, în cazul contractelor seculare, autoritatea *era creată* chiar în cursul încheierii contractului. Un contract *instituia* relații (sociale, politice etc.) între părți – și nu doar *le recunoștea*, după cum a devenit clar în procesul lui Charles I, prin intervenția lui John Bradshaw, judecătorul numit de parlament. „Există un contract și o înțelegere între rege și poporul său, iar jurământul tău este acceptat: și, în mod sigur, Sire, legătura este reciprocă – întrucât tu ești un stăpân supus, și ei sunt niște oameni care se închină ca supuși. [...] Astăzi știm că acest nod, această unică legătură, este legătura protecției care este datorată suveranului. Cealaltă este legătura creată de supunere, care este datorată de cei ce se închină suveranului. Maiestate, dacă această legătură va fi vreodată ruptă, ne luăm adio de la suveranitate!"[100]

Sau, după cum se exprimă Buckley, promisiunea reciprocă (com-promisul) trebuie respectată de ambele părți, la fel ca în cazul legământului cu Dumnezeu. „Legământul care este încheiat între Dumnezeu și noi este acela care este încheiat între un Rege și poporul lui: Regele promite să conducă în mod drept și

---

99. John Winthrop, *Journal (History of New England), 1639–49*, Homer, New York, 1908, II, pp. 238–239, citat în Gough, *The Social Contract*, ed. cit., p. 86.

100. Citat în C.V. Wedgewood, *Trial of Charles I*, London, 1964, p. 161.

blând, iar supușii jură să asculte cu loialitate și credință."[101] Așa cum sublinia Victoria Kahn, odată ce metafora contractului a pătruns în lumea seculară, politicienii, jurnaliștii, pamfletarii și alții ca ei au dezvoltat imediat strategii. „În decursul acestor lupte, ambele părți au ajuns să înțeleagă contractul ca pe o metaforă puternică, ce putea fi folosită pentru a elibera de obligații, dar și pentru a le crea, pentru a justifica rezistența, dar și alianțele."[102] În mod nesurprinzător, după cum observă Thompson, „apelurile iacobiților și conservatorilor la încheierea de contracte par să fie asemănătoare cu multe argumente ale liberalilor whig". „Într-adevăr, în scrierile unuia dintre cele mai colorate personaje ale perioadei, Robert Ferguson, «Complotistul», regăsim două pamflete populare, ambele scrise cu bună-credință și ambele cu argumente bazate pe ideea că constituția britanică implica un contract între conducător și cei conduși, unul fiind un tratat whig scris în apărarea lui Wilhelm de Orania, iar celălalt, un text iacobit scris în apărarea detronatului James II. Argumentele aveau exact aceeași formă. Dar concluziile aveau o formă diametral opusă."[103]

„Practic, toate argumentele în favoarea sau împotriva Revoluției făceau referire la contract."[104] Istorici, teologi, avocați și filozofi – aproape toți făceau referire la limbajul contractualist. Contractul a ajuns să fie un termen atât de proeminent în literatura politică a secolului al XVII-lea, încât și cei mai aprigi critici ai lui au fost nevoiți să-și modeleze argumentele în forma impusă de el. James I, de exemplu (dăscălit în adolescență de teoreticianul contractualist George Buchanan), a lansat un atac timpuriu (și șiret), analizând fiecare posibilitate ca regalitatea

101. P. Buckley, „The Gospel-Covenant: Or the Covenant of Grace Opened", 1646, pp. 435–436, citat în *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. 3, ed. cit., p. 304.

102. Kahn, *op. cit.*, p. 85.

103. Thompson, *Ideas of Contract*, ed. cit., p. 15.

104. *Ibid.*, p. 33.

să fi fost creată pe baza unui anume tip de contract. În loc să atace teoria însăși, regele s-a concentrat mai mult asupra consecințelor sale: cine era cel îndreptățit să judece o fisură în acest contract? Cu alte cuvinte, dacă părțile sunt egale, cine va fi *compromissarius*-ul imparțial? Fără a ne lua precauții pentru un proces legal, argumentează el, un astfel de contract nu poate fi făcut să existe, „în afară de cazul în care *fiecare om* va fi parte implicată și judecător în propriul său caz, ceea ce este absurd"[105]. El a fost printre primii forțați să reacționeze la popularitatea limbajului contractualist. După cum voi arăta în capitolul 8, alți doi beligeranți în câmpul intelectual, paternalismul și republicanismul, n-au reușit să mai evite provocarea contractualistă. La un moment dat, devenea necesar ca și aceste teorii să dea un răspuns.

PARLAMENTUL ȘI REPREZENTAREA ASCENDENTĂ

Trebuie să luăm în discuție precondițiile compromisului pe care nu le-am discutat încă, și anume riscul implicat în acceptarea arbitrajului unei a treia părți și în recunoașterea autorității arbitrilor. Pentru a face acest lucru trebuie să ne aplecăm asupra a ceea ce Thomas Smith, în lucrarea sa *De republica anglorum*, definește ca fiind „cea mai mare și absolută putere care există în regat"[106], adică parlamentul, „teatrul absolut al discursului în Anglia modernă"[107]. Până la urmă, după cum am văzut deja, a accepta un *compromissarius* nu înseamnă, pur și simplu, a accepta doar un arbitru, ci și un „reprezentant", mai ales când în arbitraj este implicat mai mult decât un singur

105. Citat în Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, P. Laslett (ed.), Blackwell, Oxford, 1949, p. 93; sublinierea mea.
106. Smith, *De republica anglorum*, ed. cit., p. 48.
107. Zaller, *The Discourse of Legitimacy*, ed. cit., p. 473.

compromissarius. Și ce exemplu mai bun de reprezentant al întregului regat, la scară mare, ar putea exista dacă nu parlamentul? Încă o dată, trebuie să găsim dovezi că, în timpul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, în Anglia, atât reprezentanții, cât și cei reprezentați înțelegeau reprezentarea ca pe o reprezentare a indivizilor de la care deriva autoritatea de a reprezenta, și nu reprezentarea unui corp colectiv, înțeles ca fiind un principiu superior – așa cum erau în Franța *Dieu, l'État, le peuple, les États, Parlements* ș.a.m.d. Dacă se va dovedi că lucrurile stau așa, atunci politizarea compromisului pare a fi o dezvoltare firească. Dacă indivizi liberi și egali nu se pot pune de acord asupra unor reprezentanți, dar conced, de asemenea, *faute de mieux*, să le acorde acestor reprezentanți autoritate, atunci, pentru prima dată, procesul de reprezentare devine un compromis la o scară fără precedent. Mai mult, odată ce părțile implicate furnizează autoritate unui arbitru, această autoritate va fi de nedisputat.

Se poate specula *ad nauseam* dacă acest tip specific de individualism britanic este responsabil pentru centralitatea și durabilitatea acestei instituții sau dacă relația de cauzalitate ar trebui citită mai degrabă invers. Deși fascinantă, această cercetare rămâne dincolo de granițele stabilite de intenția acestei lucrări. În ceea ce privește istoria compromisului, este de mică importanță dacă individualismul legal egalitarist britanic a fost cauza sau consecința dezvoltării timpurii a unui sistem de reprezentare. Cum sensurile compromisului au ajuns să difere pe cele două maluri ale Canalului abia începând cu secolul al XVI-lea, aceasta este perioada de la care trebuie să pornească cercetarea noastră.

Din fericire, multe documente din acea perioadă sunt disponibile. Același Thomas Smith, care considera că parlamentul era „puterea absolută“ a regatului la 1565, lansează, de asemenea, o formulare privind reprezentarea politică care nu se regăsește deloc și în documentele franceze ale epocii: „Se dorește ca fiecare englez să fie prezent acolo fie în carne și oase, fie prin reprezentanți sau avocați [...], iar consimțământul Parlamentului

este înțeles drept consimțământ al *fiecărui om.*“[108] La acel moment, aceasta nu era neapărat o idee extrem de originală. Aducând o mare cantitate de dovezi istorice, Edmund S. Morgan argumentează că „reprezentarea în Anglia a început înainte de guvernământul reprezentativ și înainte ca un concept precum suveranitatea poporului să poată fi elaborat“: „Această practică a început în secolul al XIII-lea ca un mod de a asigura, facilita și, în cele din urmă, de a obține consimțământul privind guvernarea regelui. Regele i-a pus pe reprezentanții diferitelor ținuturi și cetăți să vină la parlamentul lui, având putere de reprezentare, pentru a face obligatorii pentru locuitorii ținuturilor reprezentate taxele și legile asupra cărora vor fi convenit. Această putere trebuia să fie completă (*plena potestas*), astfel încât reprezentantul să nu poată argumenta că trebuie să se întoarcă în ținuturile lor pentru a se consulta cu locuitorii lor. Consimțământul lor, dat în Parlament, trebuie să fie ca și cum aceștia *ar fi venit acolo în persoană.*“[109]

În secolul al XIV-lea, convocarea oamenilor în parlament era considerată obligatorie. Bicameralismul s-a dezvoltat încet, dar sigur. Transferul britanic de putere între rege și parlament a fost gradual, marcat de o serie de suișuri și coborâșuri de fiecare parte, depinzând de o anumită conjunctură, dar direcția generală a fost fără dubiu una dinspre rege spre parlament. Prin secolul al XV-lea, lucrurile se schimbaseră de o asemenea natură încât John Fortescue a trebuit să scrie câteva tratate despre lege prin care își propunea să-l convingă nu doar pe tânărul prinț Edward, ci și o audiență mai largă, că Anglia, fiind *dominium politicum et regale*, era superior altor regate, în special Franței, care era doar *dominium regale*. Asta nu însemna că regele Angliei

---

108. Citat în Hannah Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Los Angeles University of California Press, Los Angeles, 1967, p. 246.

109. Edmund S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, W.W. Norton, New York & London, 1988, p. 39; sublinierea mea.

avea mai puțină putere dacă, spre deosebire de regele Franței, „el sau miniștrii săi nu pot impune biruri, subsidii sau alte poveri pe umerii supușilor, nu pot schimba nici legile, nici să facă altele noi *fără consimțământul sau acordul întregului regat, exprimat în Parlament*" – ci, dimpotrivă.[110] Acționând politic, nu numai că acționează în baza unei viziuni a binelui comun, dar este în același timp obligat să-și înfrâneze pasiunile, „și cine poate fi mai liber și mai puternic decât cel ce este capabil să-i cucerească nu doar pe alții, ci și pe sine?" „Astfel, Prințule, este evident pentru tine, *din observarea efectelor practice*, că strămoșii tăi, care au încercat să dea deoparte guvernământul politic, nu numai că ar fi putut obține, așa cum și-au dorit, o putere mai mare decât aveau, dar ar fi expus riscului și pericolelor bunăstarea lor și a întregului regat."[111] Este suficient să comparăm viețile englezilor și francezilor ca să ne dăm seama că așa stau lucrurile.

În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, puterea absolută a regilor a început să fie pusă la îndoială, întâi accidental, apoi tot mai mult și în mod programatic prin autoritatea parlamentului și, astfel, „a poporului". O metaforă perfectă este aceea a tehnicii judo de folosire a forței adversarului pentru propriul beneficiu. Pe de o parte, „Tudorii, căutând să se opună baronilor, au făcut totul pentru a ajuta oamenii obișnuiți și clasele comerciale să capete importanță politică, iar, de-a lungul secolului al XVI-lea, și-au îmbunătățit constant situația"[112]. Pe de altă parte, ridicând regele pe culmi neatinse până atunci, parlamentul l-a izolat de supușii săi și, mai presus de toate, chiar de parlament.[113]

---

110. Sir John Fortescue, *On the Laws and Governance of England*, Shelley Lockwood (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 52; sublinierea mea.

111. *Ibid.*, p. 54; sublinierea mea.

112. Tanner, *Constitutional Documents*, ed. cit., p. 200.

113. Vezi Morgan, *Inventing the People*, ed. cit., cap. 1.

Conceptul de „rege în parlament“ a asigurat o tranziție mai degrabă lentă. Cuvintele sunt ficțiuni periculoase, după cum s-ar fi exprimat Morgan. Conceput inițial pentru a învesti deciziile regelui cu o autoritate mai mare (și a-i permite regelui Henric să divorțeze), ideea că numai în parlament s-ar bucura regele de deplină *potestas* era plină de posibilități pe care parlamentul le-a exploatat gradual. Pentru că, dacă numai în Parlament putea regele să se bucure de deplina autoritate, asta însemna că, dincolo de orice exprimări pompoase, parlamentul era cel care reprezenta sursa ultimă a autorității – și, în consecință, „poporul“. Încet, dar sigur, *dominium politicum* s-a impus asupra *dominium regale*. Singura întrebare care își aștepta răspunsul era: care popor? – poporul în sens organic, francez, sau poporul în sensul unei comunități de indivizi? Întregul concept al reprezentării politice depindea de răspunsul la această întrebare.

Transferul puterii a fost dublat de o trecere ignorată de la „comunități“ la „indivizi“. O ordonanță de la 1290, de exemplu, specifica că toți cavalerii convocați la Curte ar trebui împuterniciți „să-și dea consimțământul pentru ei înșiși și pentru întreaga comunitate a ținutului (*pro se e tota communitate cimitatus illa*)“[114]. Distincția dintre a reprezenta „indivizi“ și a reprezenta „comunități“ nu era considerată atât de importantă și de revoluționară cum o vedem astăzi. Dar, în 1593, Richard Hooker subliniază cu privire la consimțământ că „nu numai că și-l dau personal prin voce, semnătură sau faptă, ci și atunci când alții și-l dau în numele lor, printr-un drept care este cel puțin derivat de la ei“[115]. Transferul de autoritate de la fiecare individ către reprezentantul său era deja complet.

---

114. *Calendar of the Close Rolls Preserved in the Public Record Office... Edward I, London* (1900–1908), pp. 135–136 (14 iunie 1290), citat în Morgan, *Inventing the People*, ed. cit., p. 41.

115. Richard Hooker, *The Law of Ecclesiastical Polity*, Everyman Library, London, 1965, p. 194.

Felul în care s-a ajuns ca un individ să reprezinte alți indivizi „nu este întru totul clar". „Este posibil", speculează Morgan, „ca inițial un individ să-i poată reprezenta pe aceia care îl împuterniciseră în mod expres"[116]. Ca dovadă indirectă, oferă exemplul primei adunări reprezentative în colonia engleză din Maryland, în 1630. La adunarea din 1638, „documentele arată că unii oameni s-au prezentat personal, în timp ce alții și-au delegat un reprezentant, care avea el însuși dreptul să voteze în nume propriu, dar și în numele celor care l-au ales ca reprezentant al lor"[117]. Deja la 1640, adunarea a ajuns să fie privită ca un corp pur reprezentativ, în care fiecare reprezentant era ales, cu majoritate de voturi, din comunitatea sa și se presupune că îi reprezenta pe toți membrii acelei comunități.

Cu cât aceste alegeri au ajuns să fie tot mai contestate – un alt element specific britanic la acel moment –, cu atât a sporit conștientizarea faptului că există un electorat și că numerele contează. Din pricina mobilității sociale în plină creștere, la o rată fără precedent în Europa, franciza electorală a crescut de asemenea.[118] „Politicienii, atât cei locali, cât și cei din Camera Comunelor, se arătau tot mai dispuși să permită cât mai multor oameni să voteze în orașe."[119] Au început să se dezvolte strategii electorale. Candidații au început să concureze pentru voturi, contribuind la creșterea conștientizării „greutății" politice a indivizilor. Deja în secolul al XVII-lea, „consensul politic și sistemul de patronaj se prăbușiseră, fiind urmate de alegeri și competiții, iar un grup social surprinzător de mare a devenit implicat în politica legitimă"[120]. Întregul proces politic a început

---

116. Morgan, *op. cit.*, p. 39.

117. *Ibid.*, p. 40.

118. Pentru mai multe detalii asupra acestui subiect, vezi Hirst, *The Representative of the People?*; vezi și John K. Gruenfelder, *Influence in Early Stuart Elections, 1604–1640*, Ohio State University Press, Ohio, 1981.

119. Hirst, *The Representative of the People?*, ed. cit., p. 7.

120. *Ibid.*, p. 4.

să se învârtă în jurul individului. Iar de la a reprezenta indivizi la a se bucura de autoritatea lor a fost doar un pas mic. Richard Tuck subliniază corect măsura fără precedent în care „indivizii au fost învestiți cu drepturi pe care le puteau transfera în mod absolut suveranului" – fie el regele, parlamentul sau ambele.[121]

Din pricina felului în care parlamentul a ajuns să fie privit, balanța a fost înclinată în favoarea individului. Crearea statutelor a ajutat la erodarea graniței dintre interesele publice și cele private. Încă o dată, accentul s-a mutat de la privat la public. „Nu era [...] doar posibil, ci chiar esențial ca interese private să fie prezentate ca fiind publice și universale."[122] „Din moment ce toate actele veneau din petiționarea regelui, toată lumea lua parte la frontul comun al justiției. În acest sens, dorința unui întreg ținut *putea fi înțeleasă ca o singură dorință multiplicată*. Justiția era împărțită între mulți, dar era în sine indivizibilă. Și, din moment ce regele era unit în chip inseparabil cu parlamentul, dreptatea care se săvârșea acolo aparținea întregului ținut, chiar și atunci când era extinsă la un singur individ. Faptul că legislația putea și chiar reușea să provină de la cei umili nu mai puțin (chiar dacă mai rar) decât de la interesele celor mari, de la comunitatea regatului în aceeași măsură ca de la Coroană, făcea să fie o expresie unică și comprehensivă a voinței tuturor."[123]

În decursul secolului al XVII-lea, regaliștii înșiși au contribuit la abandonarea reprezentării „întregului popor", „fiindcă poporul, pentru a vorbi corect și cu dreptate, este un lucru sau un corp aflat într-o transformare și schimbare continue, nu rămâne neschimbat nici măcar o clipă, *fiind compus dintr-o*

---

121. Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origins and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, menționat și în J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, 1985, p. 45.

122. Zaller, *The Discourse of Legitimacy*, ed. cit., p. 475.

123. *Ibid.*, pp. 475–476; sublinierea mea.

mulțime de părți, oriunde unii decad și pier, apar alții pentru a înnoi populația și a le lua locul"[124]. „Poporul", argumentau cei mai mulți, nu era decât o ficțiune, un grup de indivizi aflat mereu în schimbare. Și, dacă luăm în serios ideea că indivizii își delegau parlamentului puterea pe care se întâmpla să o aibă, rezulta de aici și că puteau să-l revoce. Într-un discurs către parlament, Richard Overton are această pretenție: „În timp ce aceia care primesc încredere sunt cei care o și folosesc, există întotdeauna posibilitatea ca această încredere să revină la sursa ei, chiar în mâinile celor care au acordat-o, dar numai dacă ea a fost trădată și abandonată (și toate lucrurile au intrat în disoluție). Pentru că toată puterea umană justă se formează prin încredere și este conferită și acordată prin asociere și consimțământ; întrucât fiecare individ primește de la natură o anumită proprietate, ce nu va putea fi cotropită și uzurpată [...], întrucât fiecare om are o anumită caracteristică proprie – altfel n-ar putea fi el însuși –, și în această privință nimeni nu-și va permite prea multe fără consimțământ."[125]

În 1648, un grup de „gentlemeni și proprietari" dintr-o duzină de ținuturi, șapte orașe și cincizeci și două de târguri chiar au făcut asta. S-au „adresat reprezentanților lor spunându-le pe nume, le-au respins acțiunile și au declarat că «ne retragem și revocăm toată încrederea, puterea și autoritatea pe care le-am delegat mai înainte și pe care le-am conferit»"[126].

Faptul că la acel moment „poporul" nu mai este înțeles ca un întreg organic, ci ca o comunitate de indivizi, este dovedit

---

124. Dudley Digges, „A Review of the Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses", Oxford, 1643, p. 4, citat în Morgan, *Inventing the People*, ed. cit., p. 61; sublinerea mea.

125. Richard Overton, *An Appeal from the Commons to the Free People*, citat în Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, ed. cit., p. 323.

126. *A Remonstrance and Declaration of Several Counties, Cities and Burroughs* (London, 1648), 8, citat în Morgan, *Inventing the People*, ed. cit., p. 63.

printr-o varietate de surse. De exemplu, susținătorii libertății religioase care argumentau împotriva reglementării parlamentare a religiei exprimau clar ideea că „oamenii care formau o națiune" nu erau altceva decât indivizi liberi. Din moment ce exista și un singur om care nu îndrituia parlamentul cu puterea de a reglementa religia, parlamentul nu avea nici un drept s-o facă. „Oamenii unei națiuni [scria Walvyn în 1645], atunci când aleg un Parlament, nu pot conferi mai multă putere decât aceea care se află în mod drept în ei înșiși, regula fiind aceasta: acel lucru de care un om nu se poate lega în mod voluntar fără să păcătuiască nu poate beneficia de încredere și nici nu poate interfera cu ordinele altcuiva."[127]

Unii, precum Sir Mathew Hale, puteau încă argumenta, într-o manieră clasică, că „o comunitate, în calitate de comunitate, reprezintă altceva decât persoanele particulare care sunt integrate în acea comunitate", dar cei mai mulți englezi ar fi fost de acord cu Richard Cumberlain, care susținea că egoismul lui Hobbes nu este neapărat contrar binelui comun. „Cele câteva feluri de bine comun nu diferă cu nimic (ci, mai degrabă, sunt chiar același lucru) de binele indivizilor."[128] Binele public a devenit suma binelui fiecărui individ în parte. Comunitatea a devenit suma indivizilor. Drept rezultat, ceea ce a fost înainte o reprezentare a unui întreg *populus*, sau cel puțin a unei părți semnificative a lui (baronate, comitate, comune etc.), reprezentată *ca întreg*, a devenit o reprezentare (virtuală, ca să fim limpezi) a *fiecărui* subiect.[129] Pe la mijlocul secolului al XVII-lea, devenise clar pentru toate părțile că bătăliile politice ce aveau

127. *A Helpe to the right understanding of a Discourse concerning Independency* (London, 1644/5), 4, citat în Morgan, *Inventing the People*, ed. cit., p. 70.

128. Hale și Cumberlain sunt citați în J.R. Western, *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680s*, Macmillan, London, 1985, p. 28.

129. Vezi, de exemplu, Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, pp. 38–39.

să urmeze îl vor avea în centru pe individ ca entitate care va livra de acum înainte *par excellence* autoritatea politică. El era cel care-și delega puterea, drepturile, autoritatea, dând astfel putere conducătorilor politici, fie ei regi sau membri ai parlamentului.

În *Actul de succesiune* de la 1604 (*A most joyful and just recognition of the immediate, lawful and undoubted Succesion, Descent and Right of the Crown*), membrii parlamentului se prezintă pe ei înșiși ca fiind întruparea și reprezentanții întregului regat și „fiecărui membru" al său: „Din străfundurile inimii noastre, recunoaștem credința noastră statornică, ascultarea și loialitatea față de Maiestatea Voastră și față de progenitura regală, întreg regatul și fiecare membru în particular, fie în persoană, fie prin reprezentare (prin alegeri libere), fiind prin legile regatului îndreptățit să fie reprezentat personal."[130]

Tonul umil, specific acelei perioade, nu poate ascunde importanța implicită a parlamentului privit ca un for în care „întreg regatul și fiecare membru în particular" trebuiau considerați prezenți prin reprezentare. Deși nu este foarte limpede, transferul de la reprezentarea geografică („țările noastre, cetățile, târgurile noastre, care ne-au trimis, având cunoștință de necazurile, dorințele și speranțele lor") la cea individuală („noi, cavalerii, cetățenii și votanții liberi din Casa Comunelor, strânși în parlament, în numele tuturor ținuturilor din regatul Angliei") este totuși evident.[131] Accentul n-a mai fost pus pe raționalitate, ci pe voința majorității. Deja la 1566, în *De republica anglorum*,

---

130. Morgan face o observație similară în *Inventing the People*, p. 48. Și totuși, trecând cu vederea diferența esențială dintre reprezentarea „poporului" și reprezentarea „fiecărui individ", el formulează altfel: „A existat însă numai un pas mic între a reprezenta poporul în întregime și a-și lua autoritatea de la membrii lui." Folosirea simultană a lui „în întregime" (*whole*) cu „membrii lui" (*them*) în loc de „el" (*it*) este încă un semn al acestei confuzii durabile.

131. *Form of Apology and Satisfaction* (20 iunie 1604), citat în Tanner, *Constitutional Documents*, ed. cit., pp. 220–221. Vezi și p. 218.

Sir Thomas Smith amintește un principiu bine stabilit, care nu mai avea nevoie de explicații suplimentare, că, în ambele Camere, „cu cât mai mulți sunt de acord, cu atât este un lucru mai bine acceptat“[132]. „Nici un alt regat din Europa nu a obținut ceva asemănător vreme de alte două secole.“[133]

Distincția pe care o va face Rousseau mai târziu între „voința tuturor“ și „voința generală“ reprezintă o exemplificare precisă a diferenței dintre „poporul ca întreg“ și „poporul înțeles drept un grup de indivizi“. Dacă „voința tuturor“ este, așa cum pretinde Rousseau, o sumă de voințe individuale, plusurile și minusurile se vor anula reciproc. Un corp politic insuficient informat s-ar pierde în „intrigi și asocieri parțiale“, iar deliberarea, în loc să ajute la formularea voinței generale, se va dovedi mai degrabă distructivă. Pentru a înțelege corect înclinația britanicilor față de compromis, este esențial să nu ignorăm aceste distincții. Numai în măsura în care reprezentarea a ajuns să fie înțeleasă ca un act ce implică indivizi egali, furnizori de autoritate pentru arbitri, a putut fi adoptat compromisul ca metodă politică *par excellence*. Numai într-un astfel de caz nu era nimic de temut într-un compromis. Părțile implicate într-o dispută nerezolvabilă prin alte mijloace erau egale, în timp ce autoritatea celor aleși drept *compromissores* era dincolo de orice îndoială, din moment ce fusese creată chiar în timpul desfășurării compromisului.

Acesta este momentul în care, după cum observă Pocock, în Anglia, „vocabularul virtuților“ a făcut tot mai mult loc „limbajului drepturilor“, adică limbajului liberalismului. Dacă secolul al XVII-lea în Anglia era momentul unui „grad înalt

---

132. Smith, *De republica anglorum*, ed. cit., p. 55.

133. S-ar putea argumenta că, rațiunea fiind un concept atât de eluziv, conceptul de voință este menit să rezolve poziții de altfel ireconciliabile. Totuși, o privire mai atentă aruncată conceptului voinței îl arată cel puțin la fel de greu de definit și administrat.

de conștientizare a dialecticii dintre libertate și autoritate atât în politică, cât și în gândirea politică", asta se întâmpla tocmai din pricina nou createi distanțe dintre libertatea individului și sfera politică. Renunțând la drepturile sale, individul a devenit sursa autorității regelui și/sau parlamentului, și, cu toate acestea, „suveranitatea era extracivică, iar cetățeanul a ajuns să nu mai fie definit prin acțiunile și virtuțile sale, ci prin drepturi". În aceste condiții, libertatea sa era esențial negativă – individul trebuia să fie protejat de suveran, în calitate de persoană și de proprietar. Având drepturile protejate, individul era nerăbdător să se distanțeze de politică. Or virtutea, care presupune o „disciplină de sine activă", „nu poate fi redusă la o chestiune de drepturi".[134] Virtutea nu poate fi supusă compromisului pentru că nu poate fi arbitrată – prin chiar natura ei, „se poate dezvolta, dar nu poate fi împărțită"[135]. După cum remarcă J. Peter Euben: „Dacă politica este un parteneriat întru virtute, cum pot desemna pe altcineva să fie virtuos în locul meu?"[136] Dacă în limbajul virtuților reprezentarea „nu are nici un sens", ea pare potrivită în limbajul drepturilor. Spre deosebire de virtute, drepturile pot fi delegate sau încredințate altcuiva.

COMPROMISUL CA PRACTICĂ POLITICĂ

Cuvintele sunt instrumente puternice. Felul în care le folosim modelează practicile noastre, iar compromisul nu face excepție. Felul în care a fost valorizat compromisul în Anglia a fost dublat de înclinația spre compromis pe care am observat-o în

---

134. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, ed. cit., în special cap. „Virtues, Rights, and Manners".

135. *Ibid.*, p. 43.

136. Peter J. Euben, „Corruption", în *Political Innovation and Conceptual Change*, Terrence Ball, James Farr & Russel L. Hanson (eds), Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 227.

politica britanică de la sfârșitul secolului al XVI-lea și apoi pe toată durata secolului al XVII-lea și după aceea. Să intrăm în toate complexitățile unei perioade marcate de războaie civile și religioase, de decapitarea unui rege, de un interregnum și alte evenimente asemănătoare ar fi o întreprindere inutilă. Există o cantitate enormă de literatură care se ocupă de această perioadă, iar cercetătorii încă se străduiesc să interpreteze toate aceste fapte. Din fericire, războaiele academice dintre revizioniști și antirevizioniști s-au domolit, iar acum și unii, și alții sunt de acord că pot învăța mult de la tabăra adversă în materie de fapte și interpretări. Sper ca paginile care urmează să contribuie la efortul lor comun. Dacă, în ciuda diferențelor dintre ei, atât revizioniștii, cât și antirevizioniștii sunt de acord că, într-un mod oarecum paradoxal, această perioadă „revoluționară" a fost caracterizată de vărsări de sânge „surprinzător" de modeste comparate cu restul Europei, în timp ce revoluționarii înșiși pot fi caracterizați mai degrabă ca „reținuți", acest lucru s-ar putea explica măcar parțial prin descoperirea compromisului ca practică politică generalizată.

Astăzi este unanim acceptată ideea că parlamentul a fost o instituție cu un atât de mare succes în raport cu Stările Generale franceze pentru că a fost capabil să depășească faliile ideologice (politice, regionale și ideologice) care paralizau instituția omologă de peste Canal. Spre meritul său, Delolme sublinia deja faptul că „Anglia nu era, precum Franța, o agregare a diferitelor forme de suveranitate. Ea forma un singur stat [...]. Aceleași legi, același tip de dependență, aceleași interese puteau fi observate la nivelul întregului"[137]. Pe când Stările Generale trebuiau să concureze nu numai cu tribunalele, ci și cu stările regionale, membrii parlamentului britanic căpătau mult mai devreme conștiința reprezentării fiecărui cetățean în parte la nivel național, și nu la nivelul cine știe cărui târg. „Dacă ar fi

137. Delolme, *The Constitution of England*, ed. cit., p. 33.

fost, precum în Franța, divizată în mai multe dominioane, ar fi trebuit să aibă, de asemenea, mai multe Adunări Naționale. Aceste Adunări, fiind convenite în anumite locuri și în anumite momente, n-ar fi putut niciodată acționa armonios."[138] „Nici unul dintre cei trei teoreticieni elisabetani ai Parlamentului, Sir Thomas Smith, William Lambarde și John Hooker, nu identificau membrii parlamentului cu reprezentanții unui anumit corp de alegători. După cum a spus John Hooker: „În ceea ce privește Cavalerii, Cetățenii și Oamenii liberi: prin ei sunt reprezentate Comunele întregului regat, și nici unul dintre aceștia nu consimte numai pentru el, ci și pentru toți aceia în numele cărora este trimis."[139] Se crede, în general, că Edmund Burke a fost primul care a afirmat independența reprezentantului în raport cu autoritatea sa constituantă și cu obligația dată prin mandat; totuși, după cum a demonstrat Owen Ulph, ideea exista deja în Anglia încă din secolul al XIII-lea. „S-au adunat Cavaleri din fiecare ținut [...] pentru a delibera cu privire la *afacerile comune ale regatului nostru.*" Mai mult, „va trebui să ținem o deliberare [...] pentru a stabili o asigurare deplină de pace și liniște întru slava lui Dumnezeu și în avantajul întregului regat" ș.a.m.d.[140]

Mai mult, dacă francezii erau mai degrabă reticenți în a participa la adunările Stărilor (în principal din cauza grijilor financiare), pentru omologii lor britanici, „a fi parte din parlament" era „o atracție fără pereche". Însemna „să fii în inima politicii și să asculți oameni faimoși vorbind la tribună, să afli

138. *Ibid.*, p. 39.

139. D.M. Dean & N.L. Jones, introd. la *The Parliaments of Elizabethan England*, D.M. Dean & N.L. Jones (eds), Basil Blackwell, Oxford, 1990, p. 2; vezi și P.S. Lewis, „The Failure of the French Medieval Estates", în *Past and Present Society*, 1962, 23, pp. 2–24.

140. Owen Ulph, „The Mandate System and Representation to the Estates General under the Old Regime", în *Journal of Modern History*, 23, 1951, nr. 3, p. 225; sublinierea mea.

noutăți din toate părțile regatului și ale lumii. Cel ce avea ocazia să afle asemenea minuni nu avea decât să plutească pe drumul spre casă“[141]. Fascinația de a fi în centrul instituției reprezentative naționale și influența care venea odată cu ea nu preveneau neapărat conflictele interne în cadrul parlamentului. Dar, spre deosebire de Franța, asemenea conflicte nu se cristalizau în linii ideologice de fractură. După cum a argumentat Conrad Russell cu numeroase exemple: „conflictul dintre curte și regat, opoziția la guvernare, falia presupusă de istoricii parlamentarismului, nu era numai imposibilă din punct de vedere instituțional, ci și din punct de vedere ideologic.“[142] Puși în fața dovezilor, chiar și teoreticienii antirevizioniști au fost nevoiți să accepte că, în ciuda faptului că existau dezacorduri, ele nu se refereau la chestiuni de principiu, ci mai degrabă la chestiuni prozaice, cotidiene – războaie, taxe, comportament ministerial și altele asemenea. Dacă exista o opoziție, ea se referea la metode, și nu la principii, și ce metodă este mai potrivită pentru a rezolva neînțelegerile prozaice decât compromisul?[143] Chiar dacă am accepta, cum face Glenn Burgess, că existau și diferențe de principiu, ele nu ajungeau în mod normal la confruntări politice efective. „În cadrul conflictelor practice între susținătorii politicilor guvernamentale și opozanții lor, disputele nu erau teoretice. Asemenea diferențe teoretice, așa cum existau, erau manifeste *în interiorul* guvernământului (de exemplu, the Privy Council).[144] Comunele erau nevoite să încheie un compromis

141. Sir John Neale, *Commons*, p. 150, citat în Dean & Jones, *The Parliaments of Elizabethan England*, ed. cit., p. 6.

142. Conrad Russell, *Parliaments and English Politics, 1621–1629*, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 9.

143. Theodore K. Rabb, „The Role of the Commons“, în *Past and Present Society*, 92, pp. 55–78.

144. Glenn Burgess, *The Politics of the Ancient Constitution: An Introduction to English Political Thought, 1603–164*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1993, p. 112.

unele cu altele și cu Camera Lorzilor, întrucât cel mai bun mod de a rezolva lucrurile era cu ajutorul unui patron puternic, și nu luptând împotriva lui. De aceea, Stuarții englezi timpurii, „atunci când căutau justificare teoretică sau ideologică pentru acțiunile lor", căutau aceste lucruri pentru a rezolva diferite dispute privind tot felul de scopuri și strategii, și nu pentru dezacorduri teoretice. „Asta arată că disputele aveau tendința să se poarte mai ales cu privire la diferite acțiuni politice, nu cu privire la principii prime (prin care înțelegem principii privind natura și întinderea supunerii politice)."[145]

Diferențele religioase care s-au dovedit atât de toxice pentru Stările Generale franceze pe la sfârșitul anilor 1500 au orientat parlamentul englez înspre o linie de argumentare mai seculară. „Pe la 1590, existau semne că existența unor diferențe teologice ireconciliabile cu privire la scopul și rolul guvernământului a dus ca acceptarea tot mai accentuată a unor considerații seculare să fie calea cea mai acceptabilă pentru a justifica legislația." Aceasta n-a fost doar o coincidență sau un accident fericit. După cum am încercat să arăt mai înainte, „pe măsură ce relația dintre oameni și Dumnezeu devenea tot mai individualistă, exista o nevoie tot mai mică ca întreaga comunitate să se conformeze legilor lui Dumnezeu". De exemplu, dezbaterile cu privire la camătă dintre 1571 și 1640 arată că, deși argumentele biblice și legile lui Dumnezeu erau încă utilizate, ele erau de obicei folosite pentru a îmbrăca convingeri ceva mai seculare.[146]

Când a izbucnit disputa arminiană – prima fractură ideologică și religioasă –, pe la 1620, existau încă încercări de a ajunge la un compromis. Conrad Russell era și mai exact decât credea el însuși atunci când spunea: „Singura arie de interes comun în toată Camera era dorința de «înțelegere»: lorzii, în calitate de politicieni, voiau să ajungă la un compromis." Dacă

145. *Ibid.*, pp. 146–147.
146. Dean & Jones, *Introduction*, ed. cit., p. 12.

au eşuat, asta nu s-a întâmplat „din nefericire“, după cum spune Russell. Acesta era un lucru menit să se întâmple tocmai pentru că, după cum observă, fără să-şi dea seama ce spune, de data asta, „cel mai greu lucru de supus unui compromis este sursa ultimă a autorităţii“, adică să se găsească un *compromissarius* potrivit.[147] Succesul britanic al teoriei contractualiste ca metodă de a rezolva dispute altminteri nerezolvabile nu era altceva decât soluţia la problema reprezentării ascendente, creând prin delegare sau acordare a încrederii autoritatea unui arbitru (sau *compromissarius*).

A fost o lecţie învăţată cu greu. Pentru că un compromis cu privire la arbitraj s-a dovedit imposibil, parlamentul a fost suspendat brusc în 1629 pentru următorii unsprezece ani. Şi, cu toate că în perioada aceasta mulţi dintre membrii Camerei Lorzilor şi Camerei Comunelor au murit, ideile lor nu au pierit odată cu ei.[148] Fără a câştiga încrederea electoratului în 1620, reuşita Parlamentului cel Lung în încercarea de a ridica o armată (lucru pe care regele nu l-a reuşit cu ocazia rebeliunii „papale“ irlandeze) n-ar fi fost posibilă.[149] Pătrunderea arminianismului până la cele mai înalte structuri ale Bisericii – Richard Montagu a fost făcut episcop în 1628, iar episcopul Londrei, William Laud, a devenit arhiepiscop de Canterbury în 1633 – a dus la o contrareacţie puritană.

Era o situaţie paradoxală, după cum observă John Seldon în a sa *Table Talk*. Puritanii, scrie el, „care nu vor admite voinţă liberă, ci cred că Dumnezeu face totul“, îi permiteau totuşi „subiectului să facă sau nu un lucru chiar fără a ţine seama de Rege, care este precum Dumnezeu pe pământ“. Pe de „altă parte, arminienii, care susţin că avem liber-arbitru, spun totuşi că atunci când venim la rege trebuie să dăm dovadă de obedienţă

147. Russell, *Parliaments and English Politics*, ed. cit., p. 371.
148. *Ibid.*, pp. 427–428.
149. *Ibid.*, p. 432.

deplină, fără a avea vreun dram de libertate“[150]. Această situație contradictorie în aparență are sens numai în cadrul dialecticii celor două foruri. Arminienii erau acuzați pe drept că erau „de-ai papei“, dar din motive greșite. Ei nu voiau să restabilească autoritatea papei asupra Bisericii, precum catolicii, dar, cum permiteau să existe libertate în *forum internum*, trebuiau și să militeze pentru conformitate cu puterile lumești în *forum externum*. Dar, după cum am văzut, doctrina calvinistă a predestinării nu punea nici un fel de accent pe *forum internum*. Singurele dovezi ale mântuirii puteau fi căutate numai în *forum externum*. Prin urmare, voința nu s-a pierdut ca efect al doctrinei predestinării – ea a fost doar redirecționată. Astfel, transformarea milenarismului centripet într-unul centrifug, care îi miră într-atât pe cercetători, are sens pe deplin în lumina individualismului centrifug care caracteriza Anglia secolului al XVII-lea.[151]

Deși cercetătorii încă discută dacă arminianismul a fost cauza sau numai un alibi pentru războiul civil care a urmat Parlamentului cel Lung, este foarte clar că regele și parlamentul urmau să intre în conflict.[152] Chiar dacă deja la 1642 „mulți tânjeau după o revenire la vârsta de aur elisabetană a compromisului, urmărind să mențină pacea în ținuturile lor“, războiul civil era inevitabil.[153] Pentru englezi, după cum se vede bine și în parabola păianjenului și a muștei, devenise clar că singura alternativă la compromis rămânea violența. Perspectiva era

---

150. John Selden, *Table Talk*, S. Reynold (ed.), Oxford, 1892, p. 71, citat în William M. Lamont, „The Puritan Revolution: A Historiographical Essay“, în Pocock, *The Varieties of British Political Thought*, ed. cit., pp. 126–127.

151. Lamont, „The Puritan Revolution“, ed. cit., p. 120.

152. Pentru un rezumat al acestei dispute academice, vezi *ibid.*, pp. 123–125.

153. Johann P. Sommerville, „The Liberty of the Subject“, în Hexter, *Parliament and Liberty*, ed. cit., p. 58.

suficient de înspăimântătoare pentru ca Restaurația să fie privită, cel puțin de prezbiterieni, ca un compromis necesar pentru restabilirea păcii. Și, chiar dacă arminienii din Biserică reveneau cu o agendă plină de răzbunări, nu puteau face totuși nimic pentru a evita compromisul religios. Pe la 1660, multiplicarea sectelor religioase era la un nivel fără precedent în Anglia, așa că, în Declarația de la Breda, regele Charles a acceptat ca „nici un om să nu fie tulburat sau tras la răspundere pentru diferențe de opinie în chestiuni religioase, dacă nu tulbură prin acestea pacea regatului“[154].

Începând cu Restaurația și pe toată perioada Revoluției, retorica a devenit tot mai conservatoare și tot mai moderată din punct de vedere politic. „Motivul acestei schimbări era faptul că teama puternică de un alt război civil a funcționat pe toată durata secolului ca un factor de temperare a limbajului opoziției.“[155] Deloc surprinzător, pe la mijlocul anilor 1680, lordul Halifax putea să apere din punct de vedere teoretic ceea ce înainte fusese folosit ca o insultă – *The Character of a Trimmer.*[156] În 1682, un susținător al conservatorilor, Sir Robert L'Estrange (a nu se confunda cu Hamon L'Estrange), probabil cel mai prolific și mai de succes jurnalist al sfârșitului secolului al XVII-lea, îi arăta unui personaj imaginar, *The Trimmer / Împăciutorul*, că nu toate aranjamentele (a se citi „compromisurile“) sunt neapărat bune, chiar și atunci când rezolvă conflicte. Un aranjament „bun“ trebuie să urmărească „binele“, nu răul“. Metoda nu poate desconsidera principiul.

---

154. J.G.A. Pocock & Gordon J. Schochet, „Interregnum and Restoration“, în Pocock, *The Varieties of British Political Thought*, ed. cit., p. 173.

155. Howard Nenner, „The Later Stuart Age“, în Pocock, *The Varieties of British Political Thought*, ed. cit., p. 182.

156. *The Character of a Trimmer* a fost scrisă, în apărarea speciei, în 1684 și a fost publicată în 1688.

[15 noiembrie 1682]

Împăciuitorul: Nu este o *sarcină* creştinească să ne străduim să încheiem o înțelegere convenabilă între părți și să ajutăm la rezolvarea diferendelor şi disputelor?
Observatorul: Da, aşa stau lucrurile, presupunând că îți iei drept sarcină să închei o înțelegere *care să urmărească binele, nu răul, care să urmărească adevărul și rațiunea lucrului aflat în dispută*, nu pentru a urmări o conspirație sau a avantaja o facțiune; pentru că, în acest caz, cu cât se vor uni mai abitir, va fi mai rău...

După cum am mai menționat, legătura dintre această înclinație spre compromis și înțelegerea ascendentă a reprezentării ca reprezentare a celor mulți, și nu a întregului, este surprinsă de Observator într-o altă conversație, cu Împăciuitorul, datată din 10 februarie 1683:

> Poporul este națiunea, iar națiunea este poporul. Dar vorbim oare despre mulțime, sau despre comunitate? Dacă vorbim despre comunitate, de ce nu îi spunem atunci guvernământ? Iar dacă vorbim despre cei mulți, ei nu au nici un drept de a acționa, a judeca sau de a se interpune, altfel decât într-o supunere totală față de lege. Așadar să-i spui poporului că poate face una sau alta e ca și cum i-ai spune că, dacă nu-i plac guvernanții sau nu e de acord cu legile, s-ar putea descurca mai bine și fără ele și ar putea schimba totul. Iată cum revolta este nu doar permisă, ci și încurajată, pentru că li se vorbește acestor oameni în felul acesta, care îndeamnă la ajustare și mediere. Li se vorbește clar și răspicat unor oameni ignoranți.[157]

Fragmentul surprinde foarte bine motivul pentru care înțelegerea clasică, descendentă, a reprezentării a ajuns să fie percepută ca fiind depășită și era sortită să piardă bătălia cu cea modernă, ascendentă: imediat ce s-a pierdut dialectica dintre

---

157. Citat în Steven C.A. Pincus, *England's Glorious Revolution, 1688–1689: A Brief History with Documents*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 143.

cele două foruri, iar omul a ajuns să fie privit (și să se privească pe sine) ca fiind unidimensional, pretenția că ar exista o diferență între poporul înțeles ca întreg și poporul înțeles ca un grup de indivizi, laolaltă cu pretenția că nu toată lumea este îndreptățită să vorbească în numele poporului, și-a pierdut orice credibilitate. Pur și simplu nu mai avea sens.

GLORIOSUL COMPROMIS

Propensiunea britanică spre compromis era atât de puternică, încât, după cum s-a exprimat Edmund Burke, în 1688 și 1689, „nu am avut de-a face cu înfăptuirea, ci cu prevenirea unei revoluții". În a sa *Istorie a Angliei*, scrisă în 1875, savantul german Leopold von Ranke a conchis, de asemenea, că intelectul englez era „la fel de departe de dialectica fină a francezilor, ca și de ideologia globală a germanilor; avea un orizont îngust, dar ştia cum să cuprindă și să servească nevoile momentului cu circumspecție și cu mult simț practic"[158]. Chiar și astăzi, mulți cercetători ar fi de acord că „revoluția" de la 1688 a fost, de fapt, „un compromis între atitudinea liberală (whig) și cea conservatoare (tory) în privința monarhiei" și/sau un compromis între pretențiile parlamentului și cerințele monarhului.[159] Sunt mai aproape de adevăr decât și-au imaginat vreodată. Nu

158. Edmund Burke, „Speech on the Army Estimates, 1790", 1837, în *The Works of Edmund Burke*, Oxford, I, p. 454; Leopold von Ranke, *A History of England, Principally in the Seventeenth Century*, Oxford, 1875, IV, p. 500; ambele citate în Nenner, „The Later Stuart Age", ed. cit., p. 183.

159. Western, *Monarchy and Revolution*; J.R. Jones, *The Revolution of 1688 in England*, London, 1972; E.A. Reitan, „From Revenue to Civil List: 1689–1702: The Revolution Settlement and the «Mixed and Balanced» Constitution", în *Historical Journal*, 13, nr. 4, 1970, pp. 571–588; Mark Goldie, „Edmund Bohun and Jus Gentium in Revolution Debate, 1689–1693", în *Historical Journal*, 20, nr. 3, 1977, pp. 569–586.

este un accident dacă aproape fiecare pas al acestei înțelegeri poate fi caracterizat drept un compromis, începând cu Declarația Drepturilor a lui William, care era menită să evite atât înstrăinarea liberalilor whig, cât și a conservatorilor.[160] Aproape toată lumea este de acord că referințele la dreptul comun și la „vechea constituție“ s-au dovedit suficient de elastice pentru a fi folosite nu doar de susținătorii suveranității parlamentare, ci și de susținătorii dreptului divin al regelui; nu doar de avocații tradiției, ci și de teoreticienii contractualismului. „Avem de-a face, de fapt, cu o ironie a secolului al XVII-lea, în faptul că legea fundamentală a reușit să susțină o viață cât se poate de proteică în același moment în care părea o mostră perfectă de imutabilitate.“[161] Drept rezultat, politica „rațiunii“ a fost înlocuită cu politica „experienței“. În timpul confuzei Convenții, nu au existat stipulări ale principiilor constituționale, ci numai „aranjamente domestice“.

„Noii monarhi, prin urmare, puteau fi înțeleși ca fiind rege și regină în baza alegerilor, cuceririlor, sinuozităților ereditare, a unei noțiuni atotcuprinzătoare și slab definite a providenței – sau printr-o combinație a celor de mai sus. Exista o varietate impresionantă de opțiuni făcută posibilă de circumstanțe fără precedent, de o anumită nevoie de ambiguitate și, încă și mai important, de o regulă de succesiune care, cu toate câte se întâmplaseră, rămăsese încă nesigură.“[162]

Din moment ce legitimitatea oricărei puteri pierise, pentru regaliști, la 1649, pentru republicani, la 1653, și pentru iacobiți,

---

160. Lois Schwoerer, *The Declaration of Rights*, 1689, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1981; Jonathan Israel (ed.), *The Anglo-Dutch Moment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Pentru o perspectivă oarecum diferită, vezi Tony Claydon, „William III's Declaration of Reasons and the Glorious Revolution“, în *Historical Journal*, 39, nr. 1, 1996, pp. 87–108.

161. Nenner, „The Later Stuart Age“, în *op. cit.*, p. 193.

162. *Ibid.*, p. 200.

la 1689, nu exista decât o singură cale de ieșire – crearea unei autorități politice prin delegarea individuală de reguli, adică printr-un compromis la nivel național. Istoricii revizioniști au încercat să demonstreze că, în fapt, nu vocabularul contractualist este relevant pentru disputele vremii, ci mai degrabă teoriile populare ale cuceririi și „abdicării", precum teoria lui James a alegerii raționale și voluntare. Și, deși ambele alternative au fost vehiculate pe scară largă în această perioadă, studii mai recente demonstrează, fără putință de tăgadă, că, de fapt, chiar și asemenea teorii alternative erau construite în așa fel încât implicau, într-un anumit moment, un anumit consimțământ al părților și, prin urmare, o perspectivă contractualistă.[163] La acel moment, faptul că se insista pe abdicarea regelui și renunțarea la tron nu implica în mod necesar un gest voluntar și unilateral din partea celui care renunța. Avându-și originea în latinescul *abdicare filium*, un tată putea abdica, adică își putea părăsi fiul. Fiul era, de fapt, cel care era „abdicat", nu invers. El nu era actorul, ci acela care suporta jocul. Sir Thomas Elyot a scris: „Și uneori tatăl, pentru a pierde dispoziția promptă spre viciu sădită în copil, îl abandonează [*abdicate* în orig. – n. tr.] pe loc, adică îl exclude din familie." În 1689, Jean Calvin a scris, de asemenea: „Cel ce divorțează de soția sa își abandonează [*abdicates* în orig. – n. tr.] ginerele."[164] Abdicarea era, cu siguranță, un drum cu două sensuri: cineva putea abdica sau putea fi abandonat. „Nu e nevoie de foarte multă gândire pentru a înțelege că acel comitet, atunci când a enumerat motivele pentru care «abdicarea» a fost un element central în hotărârea lor, a susținut că James a rupt un anume tip de contract lockeean."[165]

---

163. Pentru o trecere în revistă cu privire la aceste dezbateri, vezi Thomas P. Slaughter, „«Abdicate» and «Contract» in the Glorious Revolution", în *Historical Journal*, 24, nr. 23, pp. 323–337.

164. Ambele citate în *ibid.*, p. 327.

165. *Ibid.*, p. 332.

După cum arată scrierile epocii, întrebările „ce anume este contractul originar și dacă poate exista unul sau nu?" primea, în general, un răspuns pozitiv. „Atkyns a arătat că inclusiv James I credea că există «un pact între prinț și oamenii săi»." Levinz credea că „poate fi numit contract originar, deși nu știm când anume a fost inițiat, întrucât se fac jurăminte de ambele părți, una pentru a guverna, alta pentru a se supune". Nelville spune că și un contract instituit prin forță „devine, în scurt timp, un contract originar"[166]. Faptul că nu exista nici o contradicție percepută între cucerire și contract va fi susținut, după cum voi arăta în capitolul 8, și de scrierile lui Gilbert Burnet. Am putea da exemple la infinit. Nu existau motive de îngrijorare atât timp cât dreptul monarhic ereditar era pus în pericol de teoriile contractualiste. Episcopul iacobit Turner susținea că „succesiunea ereditară la tron era o lege care era parte din «contractul originar» și care nu putea fi schimbată decât printr-o nouă lege. Este adevărat că linia de succesiune a fost ruptă de mai multe ori de la cucerire încoace, însă, mai recent, jurământul de alianță s-a modificat astfel încât este extins nu doar la conducătorii existenți, ci și la moștenitorii și succesorii săi". Treby, în ciuda faptului că era un *whig*, era de acord „că succesiunea acestui regat este ereditară și nu va trebui să demonstrăm prin precedent [...]. Legile create sunt parte a contractului originar. Iar prin aceste legi, adoptate prin pactul de alianță și supremație, suntem obligați să păstrăm o linie ereditară"[167].

În timpul Convenției, cel mai mare efort a fost depus pentru a-i lega pe William, Maria și succesorii lor printr-un anume tip de relație contractuală. Unul dintre puținele acte trecute de Convenție a fost legat de grija ca jurământul de încoronare să ia forma unui contract. „Legitimitatea a fost deplasată, prin

166. Citat în Western, *op. cit.*, p. 310.
167. Citat în *ibid.*, p. 313.

urmare, de la un concept al guvernării bazat pe dreptul tradițional şi pe succesiunea ereditară la o formă de guvernare care se fundamenta pe acceptarea supunerii de către supuşi în schimbul protecției."[168] E de la sine înțeles că nu toată lumea a fost fericită cu acest rezultat. După cum am menționat, „o persoană de onoare" scria, în 1697, că încoronarea lui William a fost rezultatul acțiunii calviniștilor, care credeau că tot ceea ce se întâmplă, chiar şi cele mai grave păcate, sunt parte a planului lui Dumnezeu și, prin urmare, sunt scuzabile.

„Dar apărătorii noțiunii de facto aplicată regelui William nu se tem să-l facă pe Domnul autorul uzurpării. Ei afirmă, în mod blasfemator, că Jurământul de Credință nu se datorează doar Dreptului regal, ci autorității lui Dumnezeu, care unge regi fără a ține cont de drept și de legile omenești. [...] Suntem ofensați de acest paradox rușinos la care au fost obligați de respingerea dreptului regelui William, dar pe care unii filozofi mai rafinați, mai aplecați înspre Curte, s-au gândit să-l justifice. Tronul (spun ei) fiind ocupat (nu contează cum), vom fi protejați de el, iar beneficiul Protecției necesită datoria reciprocă a supunerii. Prin acest Argument, ei ar vrea să credem că *toate diferențele pot fi supuse compromisului, că toate Conștiințele pot fi salvate și că Guvernarea nu este expusă nici unui pericol.*"[169]

Era totuși prea târziu. Contractul înțeles ca un compromis nu avea nevoie de nici o binecuvântare divină. Nici compromisul și nici contractul nu mai pot fi caracterizate în termeni de „bine" și de „rău". Singura întrebare la care mai trebuia răspuns era la câte drepturi era forțat să renunțe acest individ unidimensional nou apărut. Unii, precum Richard Overton sau

---

168. Nenner, „The Later Stuart Age", p. 206.

169. Person of Honour, *A free discourse wherein the doctrines which make for tyranny are display'd the title of our rightful and lawful King William vindicated, and the unreasonableness and mischievous tendency of the odious distinction of a king de facto, and de jure...*, 1697, pp. 62, 64; sublinierea mea.

John Crook – la fel cum avea să facă doar câteva decenii mai târziu John Locke –, au susținut că această „renunțare la libertate" are mai mult de o limită. „Omul liber poate renunța la libertate numai dacă asta duce la dreptatea universală sau particulară."[170] Pentru alții, precum Hobbes, această renunțare la drepturi era totală, cu excepția dreptului la autoconservare. Dar, indiferent de răspuns, toată lumea era de acord că „poporul" nu era altceva decât un grup de indivizi, fiecare dintre ei înzestrat cu propria voință. Întregul a devenit suma părților sale. Încrederea individului în puterea sa politică și în egalitatea sa fundamentală cu toți concetățenii săi făcea toată diferența.

Dacă distincția dintre reprezentarea „poporului" și reprezentarea „indivizilor" este atât de importantă pe cât pare să sugereze folosirea pe scară largă a compromisului, ne putem aștepta ca până și cele mai elaborate teorii ale vremii, care aveau de-a face cu contractele guvernamentale și sociale, ar trebui să reflecte aceleași diferențe de-a lungul Canalului Mânecii. Următoarele două capitole vor examina această ipoteză.

---

170. Morgan, *Inventing the People*, ed. cit., p. 71.

7
Calea uitată a reprezentării
Teorii contractualiste continentale

C'est une autorité [...] dont le movement est circulaire [...]. [E]lle vient de Dieu immédiatement sur le Peuple & du Peuple elle monte aux Synodes & aux Evêques, c'est la manière dont roule l'autorité des Sociétez confédérées.[1] — PIERRE JURIEU

În capitolele anterioare am încercat să arăt legătura dintre anumite utilizări ale compromisului și diferite asumpții cu privire la individ și la reprezentarea politică, pornind de la asumpția că, atunci când este confruntat cu crizele secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, dialectica individului a fost diferită pe cele două maluri ale Canalului Mânecii. În Franța, consolidarea absolutismului și impunerea nou descoperitului concept al statului înțeles ca *universitas* a exacerbat distincția dintre cele două foruri, care sunt privite acum într-o manieră mai degrabă simplificată: indivizi cu afinități intelectuale și politice diferite au ajuns să perceapă *forum internum* ca pe singurul loc în care se poate refugia autenticitatea individuală, în timp ce se subliniau importanța conformității în *forum externum*. Interdependența dintre unicitate și similitudine dintre cele două foruri a început să dispară. „Întrucât este suficient", după cum spusese Christine de Pizan cu vreo două secole mai devreme, „să vorbim despre maniera în care fiecare trebuia să-și facă partea în ordinea pe care Dumnezeu a stabilit-o, nobilii să-și facă treaba de nobili, oamenii obișnuiți pe a lor și toți ar trebui să alcătuiască același

1. „Există o autoritate [...] a cărei mișcare este circulară [...]. Ea vine direct de la Dumnezeu şi se răsfrânge asupra poporului, iar de la popor se înalță la Sinoade și Episcopi, acesta este modul în conduce autoritatea Societăților confederate" (n. tr.).

corp politic, să trăiască în dreptate și pace"[2]. În Franța, importanța acestor *universitas* nu numai că nu s-a diminuat în era modernă, ci a și crescut în timp. După cum a observat Tocqueville, în Franța prerevoluționară, nu exista „nici un individ care să nu aparțină unui grup", unul dintre „miile de grupulețe din care era compusă societatea franceză."[3]

Creșterea în importanță a „comunității conceptuale" a Statului merge mână în mână cu o atitudine sceptică cu privire la competența mulțimii de a acționa ca un judecător. În teorie, după cum afirma istoricul du Haillan în 1570, „virtutea, fără de care nimic de valoare nu poate fi creat, este cea care a născut Franța însăși", iar ea era întrupată în toate instituțiile.[4] Totuși, teoria și practica își corespundeau arareori. Metafora „ordinelor" nu era „o descriere a societății așa cum era, ci a unui sistem etic de care era informată la modul ideal"[5]. După cum am văzut, această cuplare a accentului pus pe virtutea personală cu statutul individului văzut ca membru al mai multor comunități a dus la o neîncredere generalizată cu privire la virtuțile lui *le peuple*, înțeles ca o mulțime, și la expresia sa critică, *l'opinion publique*. Acest lucru este mai puțin paradoxal decât pare odată ce luăm în considerare conceptualizarea unei comunități ca întreg și realitatea unei mulțimi instabile, iraționale și pe care nu te puteai baza.[6] Iar dacă sfera publică nu mai era considerată rațională, chiar și reprezentarea forului exterior devenea problematică. De aici asistăm la dezvoltarea unui individualism centripet,

---

2. Christine de Pizan, *The Book of the Body Politic*, tr.: Kate Langdon Forhan, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 59.

3. Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim și Revoluția*, ed. cit., p. 116.

4. Du Haillan, *De la fortune et vertu de la France*, Paris, 1570, 5, citat în Lloyd, *The State, France, and the Sixteenth Century*, ed. cit., p. 45.

5. Lloyd, *op. cit.*, p. 23.

6. Vezi Hubert Carrie, *Le labyrinth de l'état: Essai sur le débat politique en France au temps de la Fronde (1648–1653)*, Honoré Champion, Paris, 2004, în special pp. 121–122.

laolaltă cu o teamă generalizată de a compromite sau de a fi compromis, de a nu afecta prin compromis unicitatea și identitatea personală.

În același timp, în Anglia, un nou concept al individualității și o nouă înțelegere a raportului cu sfera politică erau pe cale să se dezvolte. Grație unei combinații de factori greu de cuantificat (printre care merită amintiți mobilitatea socială crescută, franciza electorală, moștenirea *Magnei Carta* sau importanța, fără precedent la vremea aceea în Europa, a parlamentului), mișcarea britanică spre individualismul centrifug a început devreme. După cum am văzut în capitolul precedent, am asistat la colmatarea celor două foruri și la o îndepărtare de conceptualizarea „poporului" drept întreg organic (*universitas*) către înțelegerea acestuia drept un grup de indivizi independenți, liberi și egali din punct de vedere juridic (*societas*). Și, la fel ca în cazul contrapărții franceze, această schimbare s-a dovedit suficient de rezistentă pentru a ajunge să fie împărtășită de oameni cu formații intelectuale diferite, având afinități politice diverse. Indiferent dacă își bazau viziunea politică pe asentimentul poporului, cum făcea Richard Hooker, sau că susțineau dreptul indivizilor de a-și retrage consimțământul și de a rezista în chip violent tiraniei, cum făcea John Ponnet, sau că agreau viziunea patriarhală, precum Robert Filmer, individul unidimensional ocupa un loc central în toate aceste noi forme ale politicii.[7] Deloc surprinzător, o asemenea egalitate (teoretică) a indivizilor, împreună cu absența unor arbitri sau judecători indiscutabili au menținut compromisul drept o practică centrală și cvasiformalizată, capabilă să creeze autoritatea unui *compromissarius*, după cum se vede în scrierile lui John Heywood sau Thomas Stapleton.

7. După cum voi argumenta imediat, patriarhalismul a fost de fapt o nouă viziune politică, dezvoltată ca o contrareacție la popularele teorii contractualiste, după cum demonstrează studiul lui Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Basic Books, New York, 1975.

Accentul pus pe voințele individuale a făcut aproape naturală asimilarea „noului“ compromis cu un contract menit să creeze deopotrivă o asociere și o autoritate politică indenegabilă prin reprezentarea voințelor individuale.

Pentru a rezuma, voi spune că istoria disjunctă a compromisului a mers mână în mână cu o înțelegere disjunctă a reprezentării și autoreprezentării. În Franța, chiar și atunci când regele, Curțile și Stările Generale au ajuns să fie înțelese ca „reprezentanți“, direcția clasică a acestei reprezentări a rămas neschimbată. Acești reprezentanți erau reprezentanți ai ceva mai înalt și mai mare decât suma părților sale. Numai în Anglia individul a ajuns să fie înțeles ca sursă a autorității și legitimității, transformând direcția reprezentării într-una ascendentă, de jos în sus. Ca rezultat, accentul clasic pus pe reprezentarea rațiunii a lăsat locul reprezentării voințelor individuale.

A venit acum momentul să ne aplecăm din nou asupra aspectelor teoretice, verificând mai departe această ipoteză prin studiul a ceea ce a reprezentat cea mai elaborată familie de teorii politice ale momentului, și anume cele contractualiste. Existau numeroase semnificații acceptate pentru contracte: convenții, promisiuni, compromisuri, acorduri ș.a.m.d. „Existența unui număr mare de sinonime care desemnau contractele demonstrează că nu exista o singură semnificație precisă a termenului în literatura politică a acelui moment.“[8] Ne putem aștepta de aceea ca, așa cum s-a întâmplat și cu sensurile compromisului, teoriile contractualiste să difere și ele puternic pe ambele maluri ale Canalului – dacă nu necesarmente în ceea ce privește forma, măcar în ceea ce privește baza. Atât francezii, cât și englezii au ajuns să accepte o anumită formă de contract drept sursa primară a oricărei autorități politice, dar numai cei din urmă au ajuns să asimileze contractul cu compromisul.

8. Martyn P. Thompson, *Ideas of Contract in English Political Thought in the Age of John Locke*, Garland Publishing, New York, 1987, p. 13.

Singura explicație posibilă este că anumite asumpții fundamentale cu privire la acest contract difereau într-o manieră radicală. Dar, înainte să trecem la lucruri mai specifice, trebuie să fac câteva observații generale.

Literatura privind teoria contractualistă este impresionantă dacă ne gândim la volumul, complexitatea și semnificația problemelor pe care le ridică.[9] Mai mult, după o perioadă îndelungată în care n-a beneficiat de atenția cercetătorilor, în ultima vreme asistăm la o resuscitare a interesului pentru contractualism, concretizată în diverse încercări de a-l reinterpreta pentru a răspunde atât criticilor, cât și noilor provocări.[10] Totuși,

---

9. Câteva exemple vor fi de ajuns: Otto von Gierke, *Natural Law and Theory of Society, 1500 to 1800*, tr.: Ernest Baker, Cambridge University Press, London, 1958; J.W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of its Development*, Clarendon Press, Oxford, 1936; Harro Höpfl & Martyn P. Thompson, „The History of Contract as a Motif in Political Thought“, în *American Historical Review*, 84, nr. 4, 1979; Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Michael Lessnoff, *Social Contract*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, N.J., 1986; Peter J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation: A Critique and Reappraisal*, Garland, New York, 1987; Martyn P. Thompson, *Ideas of Contract in English Political Thought in the Age of John Locke*, Garland Publishing, New York & London, 1987; Ron Repogle, *Recovering the Social Contract*, Rowman and Littlefield, Totowa, N.J, 1989; James Gordly, *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

10. Printre încercările recente de a reinterpreta teoria contractualistă, amintesc Julia Simon, *Beyond Contractual Morality: Ethics, Law, and Literature in Eighteenth-Century France*, University of Rochester Press, Rochester, N.Y., 2001; Michael Davis, *Actual Social Contract and Political Obligation: A Philosopher's History Through Locke*, Eldwin Mellen Press, Lewiston, 2003; Adela Cortina, *Covenant and Contract: Politics, Ethics and Religion*, Peeters, Leuven–Dudley, 2003; Victoria Kahn, *Wayward Contracts: The Crisis of Political Obligation, 1640–1674*, Princeton University Press, Princeton, 2004; Mark E. Button, *Contract, Culture, and Citizenship: Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2008.

scopul acestei cărți nefiind o tratare exhaustivă a întregii literaturi contractualiste, voi urma strategia pe care Pocock o numește a „istoriei-tunel", urmărind „o singură temă [...], cu excluderea parțială a unor fenomene paralele"[11]. Din moment ce nu încerc să rezolv dezbaterea din jurul distincțiilor dintre contractele „sociale" și/sau „guvernamentale" sau cu privire la contractele „morale", „guvernamentale", „legislative" sau „politice" ori distincțiilor precum cele dintre diferitele forme de contractualism (filozofic *vs* politic, de exemplu) ș.a.m.d. (distincții care probabil n-ar fi însemnat mare lucru pentru autorii acelei perioade), voi folosi sintagma „teorii contractualiste" în locul sintagmei mai uzitate, dar mai discutabile, a „teoriilor contractului social".

Nu s-a schimbat mare lucru de când Höpfl și Thompson au observat că „toată lumea este de acord cu centralitatea argumentelor contractualiste pentru gândirea politică a secolelor al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea; dar, dincolo de acest consens la nivel trivial, aproape fiecare enunț cu privire la istoria contractului s-a confruntat cu o serie de contradicții"[12]. Asemenea dezacorduri nu se datorează în primul rând contradicțiilor din teoriile acestor autori – deși există și foarte multe dintre acestea –, ci mai ales diferențelor dintre așteptările cercetătorilor. De regulă, aceștia reușesc să găsească ceea ce caută. Plecând de la asumarea uneia dintre teorii ca fiind cea „corectă", toate celelalte sunt privite dintr-o perspectivă mai degrabă evoluționistă, ca fiind încercări mai mult sau mai puțin reușite de a se apropia de standard. „Multe dintre aceste diferențe în judecarea contractului pot fi atribuite, cel puțin în parte, disputelor cu privire la ce anume constituie «ingredientele proprii» ale unei teorii contractualiste «genuine»."[13] Unii cercetători

11. J.G.A. Pocock, „The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology", în *Journal of Modern History*, 53, nr. 1, 1981, p. 53.
12. Höpfl & Thompson, „The History of Contract", în *op. cit.*, p. 919.
13. *Ibid.* p. 922.

subliniază gradul până la care rebeliunea este permisă (de exemplu, la câte drepturi se renunță și în ce condiții), în timp ce alții s-au concentrat mai mult pe nivelurile admise de reprezentare (de exemplu, regele împotriva parlamentului sau a Stărilor Generale) sau pe modul în care aceste contracte sunt înțelese metaforic sau literal.[14] Luând în calcul scopul acestei discuții, asemenea probleme, oricât ar fi de importante, nu ne privesc – așa cum, probabil, nu-i preocupau nici pe cei care le-au fost contemporani. Ceea ce mă interesează în primul rând este identificarea asumpțiilor fundamentale împărtășite cu privire la egalitatea indivizilor și delegarea drepturilor de către acești indivizi, indiferent de asumpțiile lor filozofice și de afinitățile politice diferite.

În acest caz particular, o istorie-tunel implică două restricții: 1) voi compara în special versiunile engleză și franceză ale teoriilor contractualiste, lăsându-i deoparte pe alți autori importanți ai perioadei, precum Grotius, Althusius, Spinoza sau Pufendorf, pe care îi voi discuta mai degrabă sumar; 2) voi lăsa deoparte mai multe întrebări importante cu privire la felurile diferite în care au fost concepute contractele la acel moment și mă voi concentra în principal asupra a două aspecte relevante pentru conexiunea dintre teoriile contractualiste și o anumită înțelegere (și utilizare) a contractului: a) asumpția (sau lipsa ei) egalității tuturor indivizilor care încheiau un contract, înțeleasă ca precondiție a oricărui compromis; b) existența (sau nu) a unui moment în care indivizii își delegă drepturile (politice) în mâna unui individ sau a unui grup, creând nu numai un „arbitru" imparțial, dar, în aceeași măsură, premisele existenței unei sfere „politice" profesioniste. Eu sper că, dincolo de aceste restricții, a arăta că au existat căi radical diferite pentru a concepe astfel de contracte este un lucru important nu doar

14. Pentru o trecere în revistă a literaturii de până în 1979, vezi Höpfl & Thompson, „The History of Contract".

din motive istorice. De asemenea, un astfel de demers ajută la clarificarea multor dezbateri contemporane privind contractualismul ca bază pentru autoritatea politică, arătând conexiuni ignorate cu aprig disputatele chestiuni ale reprezentării și utilității contractului politic.

Motivul primei restricții autoimpuse este mai degrabă evident. O analiză profundă a teoriilor contractualiste olandeze sau germane ar fi inutilă fără a lua în calcul anumite considerații privind contextul socio-politic al acestor țări, analizând apoi cum este utilizat termenul „compromis" în limbajul de zi cu zi. Acest lucru depășește cu mult scopul lucrării de față și urmează să fie dezvoltat într-un eventual studiu viitor. Chiar și așa, fie și o sumară analiză a acestor teoreticieni relevă o perspectivă continentală comună privind contractele și reprezentarea, care trece dincolo de granițele Franței moderne timpurii.

Cea de-a doua restricție este reclamată chiar de motivul principal al argumentului urmărit: dacă se va putea arăta că diferitelor versiuni ale contractului francez le lipsește cel puțin un element propriu nou descoperitului compromis (de exemplu, asumpția egalității între *indivizii* care încheie un contract *și/sau* momentul în care acești indivizi *își delegă drepturile* unei alte părți, creând, mai degrabă decât luând la cunoștință, autoritatea unor *compromissores*), în timp ce în versiunea engleză le putem găsi pe ambele, vom putea trage în siguranță concluzia că mai sus pomenita ecuație a teoriei contractualiste și a compromisului generalizat în Anglia este mai mult decât o simplă ipoteză.

Prima parte ia în discuție primele teorii franceze monarhomahe ale contractului (atât cele hughenote, cât și cele catolice), arătând cum au încercat acestea să se adreseze noilor provocări, mai întâi în interiorul unui cadru clasic de gândire. Ceea ce devine rapid evident în cazul acestor descrieri este faptul că, în sine, diferențele dintre modul catolic și cel protestant de a vedea lumea nu sunt suficiente pentru a explica clivajul rapid și radical

dintre cele două maniere de a înțelege compromisul și reprezentarea. În ambele cazuri, dreptul la revoltă al indivizilor îi privea pe oameni numai în măsura în care privea *forum externum*, în aceleași feluri în care numai reprezentarea putea să-l presupună. Nimeni nu se putea revolta în numele unor chestiuni private, ci numai în calitate de membru al unei *universitas* sau în calitate de ocupant al unei funcții publice a întregii comunități. Singura situație conceptibilă care privea *forum internum* în care era acceptat actul de rebeliune era aceea în care forul conștiinței, locul autonomiei individului, era amenințat – o idee care, după cum voi arăta mai târziu, îl oripila pe Hobbes. În toate cazurile, contractele care creau autoritatea politică rămâneau subiectul autorității recunoscute a rațiunii.

Aceeași distincție dintre „contracte bazate pe rațiune" și „contracte bazate pe voință" apare și în alte teorii contractualiste, pe care le voi trece în revistă în parte a doua. De la Althusius și Grotius la Spinoza și Pufendorf, tot mai mulți autori accentuează ideea sociabilității omului, dar și faptul că scopul oricărei societăți politice este libertatea pozitivă; nu doar protejarea libertății negative a indivizilor care sunt parte a contractului, ci îndeplinirea cerințelor dreptății. Dar, din moment ce accesul la rațiune este inegal, cu toții au rezerve cu privire la competența unei mulțimi lipsite de înțelepciune. În aceste condiții, după cum arată Pufendorf, de exemplu, compromisul era posibil doar înainte ca societățile să devină prea mari pentru ca vreun *compromissarius* să mai poată fi creditat cu puterea de a arbitra între interese conflictuale.

În fine, cea de-a treia parte a capitolului discută versiuni mai târzii ale contractualismului francez. Pe la sfârșitul secolului al XVII-lea, persecuțiile i-au obligat pe hughenoți să reconsidere, la rândul lor, teoriile contractualiste. De data aceasta, au fost în mare parte influențați de teoriile contractualiste britanice, de practica bazată pe ele și de susținătorii parlamentului în raport cu regele. Însă, în ciuda acestor influențe, presupunerile fundamentale cu privire la compromis și reprezentare au rămas

aceleași precum cu un secol înainte. O analiză a operei Goliatului protestantismului, cum a fost numit Pierre Jurieu, nu doar că demonstrează o continuitate uimitoare în raport cu predecesorii săi, dar clarifică, de asemenea, multe aspecte, altminteri confuze, privind direcția reprezentării, sursa autorității politice, precum și raportul dintre *forum internum* și *forum externum* în Franța secolului al XVII-lea.

CONTRACTELE FRANCEZE ALE RAȚIUNII

Ca să fie limpede, teoria contractualistă nu a fost o invenție a secolului al XVI-lea. Într-o formă sau alta, ideea unui soi de *pactum* între conducător și popor era destul de comună în vremurile medievale. Nici nu putem spune că aceste teorii erau în mod distinct protestante, deși, prin accentul pus pe individ, Reforma este cel puțin parțial responsabilă pentru popularitatea lor începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Nu numai că, la rândul lor, catolicii din Ligă au folosit mai mult sau mai puțin aceleași teorii ori de câte ori sorții s-au schimbat, dar cele mai multe argumente ale hughenoților proveneau din surse constituționaliste (sau ultraconstituționaliste) datând dinaintea apariției protestantismului.[15] Deloc surprinzător, anumiți istorici nu găsesc nici o urmă de noutate în operele monarhomahilor francezi, susținând că aceștia nu prezintă decât un „contractualism cvasifeudal" și sunt „mai degrabă medievali decât protestanți"[16].

Desigur, asumpția fundamentală a unor astfel de observații este evolutivă: dacă asemenea teorii nu mai prezintă azi interes

15. William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France: A Study in the Evolution of Ideas*, Oxford University Press, Cambridge & London, 1941, p. 86.

16. Lessnoff, *Social Contract*, ed. cit., p. 32; J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, London, 1957, p. 303.

este pentru că nu sunt îndeajuns de „evoluate“ sau „moderne“. De fapt, dacă a existat o „*revolutio*“ în gândirea lor, aceasta a fost în sensul originar al cuvântului – o reîntoarcere la felul de a gândi al predecesorilor lor. Dar poate că scopul acestor teorii a fost acela de a propune o înțelegere clasică, dar la fel de interesantă, a politicii privite ca o formă de respingere a ideii că reprezentarea indivizilor ar putea constitui baza legitimității politice. Deși aceste idei au sfârșit în cele din urmă încastrate în ceea ce numim azi „reprezentarea modernă“ a indivizilor, asta nu înseamnă că aceste idei mai prezintă azi doar un interes istoric.

Atunci când este analizată cu atenție, persistența înțelegerii descendente a reprezentării și păstrarea distincției dintre cele două foruri printre gânditorii continentali, chiar și *după* ce au luat contact cu chestiunea drepturilor individuale și teoria rezistenței, este realmente impresionantă. Pe toată întinderea Evului Mediu, cei mai mulți gânditori ar fi fost de acord că „poporul este anterior statului, în sensul că el l-a creat punând rege care să domnească peste ei și instituind legile care reglementau viața statului și limitau bunul-plac al suveranului“[17]. Totuși, după cum am văzut, poporul era conceptualizat mai degrabă ca un întreg decât ca un ansamblu de indivizi distincți. Și, cum autoritatea întregului este întotdeauna mai mare decât cea a conducătorului, Étienne Pasquier putea conchide în siguranță, cum mai afirmaseră și alții înaintea lui: „Atunci când spun că autoritatea papei se află sub cea a conciliilor, îl urmez pe cel mai mare teolog pe care-l avem, Jean Gerson.“[18] N-a fost singurul care să-i calce pe urme lui Gerson. După cum arată Salmon, de pildă, Jacques Almain și John Mair, doi lectori la Facultatea de Teologie a Universității din Paris, au făcut încă și mai evidentă paralela dintre regatul politic și cel ecleziastic:

---

17. Church, *Constitutional Thought* , ed. cit., p. 86.

18. Citat în J.H.M. Salmon, „France“, în *European Political Thought: 1450–1700* , Howell A. Lloyd, Glenn Burgess, Simon Hodson (eds), Yale University Press, New Haven & London, 2007, p. 461.

„Atât Almain, cât și Mair erau mult mai expliciți decât Gerson [...] cu privire la puterea comunității seculare asupra conducătorului. Comunitatea păstra o putere constituantă. Putea schimba atât conducătorul, cât și forma constituției, pentru un motiv rezonabil, cu cea mai mare îndreptățire, atunci când comportamentul primului îi afecta dreptul la autoconservare. Acestea erau vederi radicale, care aveau să iasă din nou la iveală în tipul războaielor religioase."[19]

Primele teorii monarhomahice au fost scrise dintr-o perspectivă constituționalistă menită să sublinieze că ei promovau legi și libertăți vechi mai degrabă decât să creeze interpretări radical noi. Principalii polemiști calviniști nu erau doar membri ai acelorași cercuri sociale, ci aveau și aceeași pregătire juridică și se foloseau de aceleași resurse generale.[20] Acest lucru este deosebit de relevant, după cum subliniază Richard Tuck, întrucât moștenirea teoriilor juridice umaniste este evidentă în tot corpul operei lor. Deși pomeneau uneori de „starea de natură", concept central pentru multe teorii contractualiste, noțiunea a rămas de o importanță redusă pentru ei, din moment ce lucrul care îi diferenția pe oameni de animale era rațiunea, care „îi forța" să părăsească această stare. Nu *ius naturale* era conceptul de interes, ci *ius gentium* și/sau *ius civiles*, produsul omului „civilizat și sociabil". „Dată fiind atitudinea generală a avocaților umaniști, era evident că în gândirea lor nu exista loc pentru drepturi naturale de nici un fel."[21] François Connan a exemplificat existența acestei abordări spre sfârșitul anilor 1540, și de aceea îl voi cita: „*Ius naturale* se leagă așa cum trebuie de un om solitar, care-și duce viața în sălbăticie, împreună cu o pereche

---

19. Salmon, „France", în *op. cit.*, p. 462.

20. Ralph E. Giesey & J.H.M. Salmon (eds), introd. la *Francogallia*, de François Hotman, Ralph E. Giesey, tr.: J.H.M. Salmon, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 4.

21. Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 37, 40.

și cu copiii lui. Dar, din moment ce este dus de natura însăși să caute societatea altor oameni și să se asocieze cu ei, el se va avânta în afara adăpostului său și se va asocia la început cu rudele sale cele mai apropiate, apoi cu prietenii și vecinii săi, pentru a intra în cele din urmă în legătură cu întreaga omenire."

Numai la acest nivel încep contractele să joace un rol, dar numai unul secundar, din moment ce ele sunt *un produs* al societății, și nu una dintre cauzele ei. „Nu exista nici o idee a unui contract social implicată în aceste acte, întrucât promisiunile își luau forța fiindcă erau convenabile pentru omul înțeles ca ființă socială, la fel cum s-a întâmplat și cu proprietatea. *Omul natural nu avea nici un obiect al contractului: nici un domeniu și nici un drept la care să renunțe sau pe care să-l transfere.*"[22] Iată ce spune din nou Connan: „Era necesar pentru ei ca, în cadrul acestui proces, să se poarte cu dreptate, să respecte contractele (*fidem servare contractum*), să nu vătămeze pe cineva prin cuvânt sau faptă, să fie la fel de cinstiți cu străinii și necunoscuții așa cum erau cu perechile și copiii lor. [...] Toată lumea a adoptat atunci un *ius* pe care-l numim *gentium.* Se deosebește de *ius naturale* prin aceea că acesta din urmă tratează omul ca pe un animal, unul prudent și viclean, eventual, dar care, atunci când se află la vatra lui, nu diferă foarte mult de o fiară. Prima formă de *ius* se referă la om înțeles ca om, rațional și înțelept și total diferit de alți oameni."[23]

Fiind elevul lui Connan, François Hotman era mult mai interesat de *ius gentium* decât de *ius naturale.* În timp ce susținea preeminența poporului ca sursă antică a autorității regale, el nu s-a gândit niciodată să-i cerceteze originea și, prin urmare, nu a stipulat niciodată existența ipotetică sau istorică a unei stări

22. *Ibid.*, p. 37; sublinierea mea.

23. François Connan, *Commentariorum Iuris Civilis Libri* X, Paris, 1558, pp. 19v–20r, citat și tradus în Tuck, *Natural Rights Theories*, ed. cit., p. 37.

naturale. De aceea, mulți teoreticieni ai contractului și ai rezistenței îl menționează foarte pe scurt, asta dacă îl menționează. Cei mai mulți dintre ei, precum J.W. Gough, de exemplu, îl expediază în doar câteva rânduri. Și, cu toate acestea, în pletora literaturii cu privire la rezistență, este citat pe larg și considerat o figură centrală. De unde această discrepanță?

Hotman nu este cu siguranță un gânditor care poate fi încadrat cu ușurință. Ocupă o poziție între vremurile medievale și cele moderne, neluând în mod clar partea nici unei alternative, dar nefiind nici călduț. De fapt, această atitudine comprehensivă, de tip *yin–yang*, dar „lipsită de compromis", caracterizează întreaga sa operă. În timp ce urma preceptele unei educații umaniste, folosindu-se de argumente istorice pentru interpretarea legilor, a fost suspectat (pe drept, s-ar putea spune) de simpatii bartoliste.[24] „Era totodată un inovator sub masca unui reacționar și un înnoitor deghizat într-un radical."[25]

Această situație este relevantă nu numai pentru Hotman, ci pentru o întreagă generație de gânditori continentali aflați la răscruce și fiind pe cale să adapteze forme vechi la noi provocări. În *Francogallia*, găsim un amestec straniu între vechi și nou. În primul rând, un ton secular este folosit pe tot parcursul cărții. Argumentele aduse în favoarea Stărilor Generale sunt istorice, politice și juridice, fără să aducă argumente religioase de vreun fel, spre deosebire de opere ulterioare, precum cele ale lui Beza sau Brutus.[26] Conform lui Hotman, rezolvarea

---

24. Vezi Church, *Constitutional Thought*, ed. cit.; Tuck, *Natural Rights Theories*, ed. cit. Bartolus (Bartolo) de Sassoferrato (1314–1357) a fost unul dintre cei mai importanți comentatori ai Codului lui Iustinian, care, deși recunoaște dreptul suveranului de a ignora *ius gentium* dacă este nevoie, s-a opus totodată unei justificări bazate exclusiv pe voința liberă, fără existența unei cauze raționale (*sine aliqua causa*).

25. Giesey și Salmon, introd. la *Francogallia*, ed. cit., p. 3.

26. Pentru o observație similară, vezi Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., pp. 308–309.

conflictelor care aduceau prejudicii Franței (o aluzie clară la masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu, din 1572) a fost o reîntoarcere (*renovatio*) la vechile principii constituționale, a căror trăsătură principală a fost legată de conducerea de către Consiliul Public sau de către Stările Generale, așa cum au fost întemeiate pe Champ de Mai.

Deși în această acțiune era implicat un anumit tip de contract guvernamental – din moment ce regii *Fancogalliei* erau limitați în acțiunile lor „de legi determinate și de acorduri", dintre care „prima și cea mai importantă era aceea că trebuia să conserve autoritatea consiliului public, văzut ca o instituție sfântă și inviolabilă" –, de fapt, acest tip de contract avea o puternică tendință *antiregalistă*.[27] Cu plăcere vădită, Hotman citează cuvintele folosite de consiliul general la încoronarea regelui Aragonului: „Noi, care suntem la fel de valoroși ca tine și putem face mai multe ca tine, te alegem drept rege."[28] Implicațiile sunt clare: dacă există un contract de guvernare, puterea va rămâne la consiliu, și nu la rege. Chiar dacă părțile au aceeași valoare, una poate *face* mai mult decât alta.

Conform lui Hotman, cele trei ordine enumerate de Claude de Seyssel în *Monarhia franceză* nu sunt prezentate cu intenția de a descrie societatea existentă, ci mai degrabă de a descrie consiliul, a cărui funcție nu este strict legislativă, ci deopotrivă executivă și juridică. Cele trei stări „corespund celor trei forme de guvernare întrupate într-un consiliu – cea regală, cea aristocratică și cea populară"[29]. Consiliul public avea dreptul de a emite legi, de a decide în chestiuni de război și pace, să numească magistrați, să aleagă și să dea jos de pe tron regi, în timp ce regii nu puteau „concedia" consiliul, pentru că pur și simplu nu puteau „concedia" poporul – care reprezenta principalul

27. Hotman, *Francogallia*, ed. cit., p. 459.
28. *Ibid.*, p. 307.
29. *Ibid.*, p. 293.

motiv pentru care existau regi. Până la urmă, un popor putea supraviețui fără un rege, dar un rege nu putea supraviețui fără popor. „Așa cum elevul nu este făcut pentru profesorul său, nici nava pentru pilot sau turma pentru păstor, la fel poporul nu este creat de dragul regelui, ci mai degrabă regele pentru popor. Întrucât poate exista un popor fără un rege, care poate asculta de un consiliu al nobililor sau de unul ales din sânul lui (*ut qui optimatumsut suo ipisius consilio paret*), la fel pot face și într-un interregnum. Dar ideea unui rege fără popor este la fel de imposibil de conceput ca un păstor fără turmă."[30]

Aparenta neglijență a lui Hotman în a echivala „poporul" cu „consiliul public" sau cu „stările" relevă de fapt o asumpție fundamentală împărtășită de mulți gânditori continentali. După cum am văzut și în cazul lui Guy Coquille, Stările se presupunea că *sunt* „poporul", nu că îl reprezentau. „Regii Francogalliei erau numiți prin hotărârea autoritară și prin dorința *poporului, adică a ordinelor* sau, după cum suntem obișnuiți să spunem acum, a Stărilor."[31] Nu era un accident. Încă o dată, distincția dintre „poporul" conceptualizat și simpla „mulțime" ne ajută să înțelegem cum acești gânditori reușeau să susțină, cu tărie egală, ideea unei implicări directe a poporului în viața politică, dar și o viziune nonegalitară a societății. Dacă „nu este legiuit ca regele să facă nimic din ceea ce poate afecta starea unei comunități înțelese ca întreg fără autoritatea consiliului public[32], asta se întâmplă „pentru că este un atribut al libertății ca aceia cărora li se face un lucru periculos să aibă ceva de spus sau o anumită putere de a-l rezolva, sau, așa cum se spune în mod comun și tradițional, ceea ce îi afectează pe toți ar trebui acceptat de toți"[33]. Dar ceea ce în teorie era comunitatea

30. *Ibid.*, pp. 399–401.
31. *Ibid.*, p. 231–233.
32. *Ibid.*, p. 459.
33. *Ibid.*, p. 297.

ca întreg (*Republicae in universum*) în practică trebuia să devină o selecție (deși nu prin alegere) a celor mai înțelepți și mai valoroși indivizi (*optimates*), „dacă nu vrem ca hotărârile consiliului să fie viciate de judecata unei mulțimi vulgare și lipsite de experiență, incapabilă să judece ceva cu înțelepciune“[34].

Evident, a reprezenta membrii acestor consilii (sau Stări) drept „reprezentanți“ ai fiecărui individ înseamnă, desigur, a interpreta greșit noțiunea de „popor“. Poporul conceptualizat nu poate fi reprezentat decât de „oameni distinși și onorabili, care reprezintă poporul care i-a însărcinat cu această misiune și le-a dat această putere“. Absolut remarcabil, modul de exprimare al acestei versiuni franceze de la 1574 se îndepărtează serios de versiunea latină, unde nu se menționează deloc „reprezentarea“, ci numai „autorizarea“.[35] Exigența excelenței este subliniată de mai multe ori, în același timp în care este exprimată lipsa de încredere față de mulțime: „O mulțime de oameni nu trebuie să fie condusă sau guvernată de unul de-al lor, care, fără doar și poate, vede mai puțin decât întregul, ci mai degrabă de oameni a căror excelență e dovedită, aleși cu consimțământul tuturor și care acționează conform sfatului tuturor, ca și cum ar avea o singură minte compusă din mai multe.“[36]

Aproape că nu mai trebuie spus – faimosul tratat hughenot *Le réveille-matin des François* este limpede în acest sens, folosindu-se de *Francogallia* ca de o sursă autoritară – că acești *optimates* sunt magistrații supremi.[37] Dar, atunci când Stările nu se întruneau, datoria și obligația de a înfrâna puterea regilor reveneau magistraților inferiori. Aceasta a fost teza cel mai clar exprimată

---

34. *Ibid.*, p. 307.

35. *Ibid.*, p. 154. Versiunea franceză din 1574 este citată în Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., p. 311.

36. Hotman, *Francogallia*, ed. cit., p. 299.

37. *Le réveille* este o lucrare scrisă sub pseudonim, atribuită când lui Hotman însuși, când lui Theodore Beza, Nicolas Barnaus sau Hugues Doneau.

de prietenul lui Hotman, Theodore Beza (Theodore de Bèze). Amândoi au fost studenți la Universitatea din Orléans, amândoi au îmbrățișat calvinismul. Similitudinile dintre *Francogallia* și *Du droit des magistrats* (*Drepturile magistraților*) a lui Beza nu sunt o simplă coincidență. Beza s-a aflat în contact strâns cu Hotman în timp ce-și scria cartea și este foarte limpede că fiecare a citit manuscrisul celuilalt înainte de publicare. Atunci când Conciliul de la Geneva delibera asupra publicării, Beza a spus că numai doi oameni cunoșteau manuscrisul: secretarul său și Hotman.[38] Până și imaginile pe care le folosesc seamănă în mod izbitor. Și pentru Beza „popoarele nu sunt create pentru magistrați, ci magistrații pentru popoare, așa cum profesorul există pentru elev, nu elevul pentru profesor, și păstorul pentru turmă, iar nu turma pentru păstor“[39]. De fapt, pentru nici unul din ei nu contează prea mult originea acestor popoare – Beza se referă la greci așa cum se referă la atenieni sau spartani, cu aceeași indiferență; nu contează decât originea magistraților și a conducătorilor *y compris*.

S-ar putea spune că *Drepturile magistraților* asigură trecerea de la *Francogallia* și *Vindiciae* a lui Brutus. Deși nu merge atât de departe în termeni contractualiști ca *Vindiciae*, scrierea lui Beza este mult mai infuzată de limbajul contractualist decât *Francogallia*. „Spun că echitatea însăși și dreptul natural de care depinde binele oricărei societăți nu ne permit prea multe îndoieli în privința acestor două puncte, și anume că, în orice convenție în care sunt stabilite prin consensul părților, aceia prin care obligațiile sunt contractate pot să desfacă înțelegerea oricând au motive s-o facă; prin urmare au dreptul să alunge un rege cei care au și dreptul să-l numească. În al doilea rând, dacă există vreun motiv ferm pentru a dizolva un contract sau

38. Robert M. Kingdon, introd. la *Du droit des magistrats*, de Theodore de Bèze, Librairie Doz, Geneva, 1970, xxvii.

39. Bèze, *Du droit des magistrats*, ed. cit., p. 9.

o convenție când obligația se anulează, acela este atunci când condițiile esențiale sunt în mod evident violate, anume acele condiții în vederea cărora și cu privire la care obligația a fost contractată, pentru a spune lucrurile așa cum se cuvine."[40]

Cele două părți ale contractului sunt, desigur, poporul ca întreg și conducătorul. Încă o dată, conceptul de „popor" are un sens definit: ceea ce în teorie este un întreg în practică ajunge să fie cea mai „rezonabilă" parte a acestui întreg. Beza merge mai departe decât *Francogallia*, acordând dreptul de a se opune nu numai Stărilor, ci și magistraților inferiori, în timp ce *Vindiciae* se va concentra aproape exclusiv asupra acestor magistrați inferiori, în detrimentul Stărilor. Motivele pentru o astfel de tranziție sunt destul de evidente: în ciuda reînvierii lor de la 1550, ideea că Stările îi reprezintă pe cei care păstrează suveranitatea națională (cu sau fără rege) nu a prins niciodată foarte mult printre nobili. În plus, cei mai mulți membri ai Stărilor fiind catolici, hughenoții nu aveau mai nimic de câștigat de pe urma acestora.[41]

Dar, deși recunoștea dreptul la rezistență mai multor indivizi, Beza este, de asemenea, foarte atent ca opera să nu-i fie interpretată drept o apărare a drepturilor indivizilor de a se revolta în nume propriu. De fapt, el respinge categoric orice asociere cu anabaptiștii, cu Războiul Țăranilor și cu alte mișcări populare, în special din Germania, cu precădere din acest motiv. El vituperează împotriva „calomniilor celor care nu arată nici un fel de rușine în a ne considera una cu acei anabaptiști fanteziști care au abolit autoritatea magistraților". Numai magistrații, atât cei superiori, cât și cei inferiori, pot judeca dacă un anume contract a fost încălcat sau nu, tocmai pentru că lucrează pentru întreg, în *forum externum*, și nu în calitate de persoană privată. Dacă Iisus Hristos însuși, Domnul cerului și al pământului,

40. *Ibid.*, pp. 44–45.
41. Vezi Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., pp. 290–291.

a confirmat că dările și taxele sunt datorate în mod legiuit prinților pământeni, asta s-a întâmplat pentru că „nu a venit pe pământ pentru a conduce într-un fel omenesc și, din acest punct de vedere, era o persoană privată, nefolosindu-se de privilegiile casei lui David".[42]

Teoriile legale umaniste joacă un rol important în această privință, „pentru că, dacă ceea ce era important pentru un act sau un contract era acțiunea atașată lui, atunci rolul unui judecător, în calitate de executor legal al legii, era unul privilegiat [...]. Cel care depunea plângere trebuia să acționeze printr-un judecător"[43]. Același argument se aplică deopotrivă poporului și Stărilor: ceea ce în teorie este un întreg este reprezentat în practică de cea mai bună parte a lui, pentru că numai această parte poate produce o judecată dreaptă cu privire la întreruperea unui contract. Cu alte cuvinte, acești magistrați acționează ca niște *compromissarius* clasici între popor și rege.

Conform lui Beza, există trei categorii de supuși: persoane private, ofițeri sau magistrați inferiori și magistrați superiori care sunt meniți să acționeze ca o frână în calea magistratului suveran, adică a regelui.[44] Ori de câte ori tirania devine atât de puternică, încât Stările nu reușesc s-o prevină, este de datoria acestor magistrați sau a celei mai înțelepte părți a Stărilor să ceară convocarea acestei adunări, „fără ca cei răi să-i împiedice pe cei buni, fără ca lașii să-i întârzie pe cei curajoși și fără ca cei mai mulți să-i constrângă pe cei înțelepți".[45] Dacă majoritatea refuză să asculte vocea rațiunii, aceeași minoritate „înțeleaptă" este îndreptățită să acționeze fără a aștepta acordul celor mai mulți. Evident, nu este o problemă de voință aici. Politica lui Beza este încă una a „rațiunii", nu a „voinței".

42. Bèze, *Du droit des magistrats*, ed. cit., pp. 60–61.
43. Tuck, *Natural Rights Theories*, ed. cit., p. 42.
44. Bèze, *op. cit.*, pp. 15–16.
45. *Ibid.*, pp. 54–55.

Că o astfel de înțelegere a politicii nu era specific hughenotă și nici legată în mod necesar de protestantism se poate vedea și din *Discours de la serevitude volontaire* a lui La Boétie, scris cu câteva decenii înainte, dar publicat abia în 1576, odată cu *Dreptul magistraților* și alte scrieri hughenote, sub titlul *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX* de Simon Goulart.[46] La prima vedere, aceste două opere nu puteau fi mai diferite, în ciuda faptului că ambele discutau subiectul tiraniei. În vreme ce Beza era un militant calvinist atent să prevină orice revolte populare, Étienne de La Boétie era (cel puțin formal) un catolic fascinat de faptul că milioane de oameni erau dispuși să asculte ordinele unui om sau ale câtorva care nu aveau altă putere decât aceea pe care le-o conferea mulțimea obedientă. *Discours*, s-a spus cu bune argumente, era „un eseu cu privire la libertatea naturală, egalitatea și fraternitatea dintre oameni“[47]. Pentru La Boétie pare că nu există nici o formă intermediară între democrația directă și tiranie. „Reprezentarea“ nu este un cuvânt care face parte din vocabularul lui, ci numai „supunerea“. Un om fie dispune de libertatea sa, fie nu. Nu există spații de mijloc, nu există intermediari sau reprezentanți nici pentru indivizi, nici pentru popor ca întreg. Diferența dintre conducătorii aleși și cei impuși nu este decât una de nuanță: „Cei aleși de popor îl tratează ca pe un taur care trebuie îmblânzit; cuceritorii îl tratează ca pe o pradă asupra cărora au toate drepturile; succesorii, ca pe o turmă de sclavi care le aparțin în mod natural.“[48]

---

46. Ca să fim exacți, *Réveille-matin des François* conținea deja o versiune parțială fără semnătura autorului. *Memoriile* din 1576 menționează autorul și oferă o versiune completă sub titlul *Le Contr'un*. Temându-se de acuzația de calvinism, Montaigne a trebuit să renunțe la proiectul de a include *De la servitude* în prima ediție a *Eseurilor* (1580).

47. Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., p. 314.

48. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, text stabilit de P. Léonard, Paris, Payot, 1976, p. 188.

În ciuda acestui radicalism, sau poate tocmai datorită lui, această viziune întrupează cel de-al doilea dintre cei doi poli între care s-a mișcat gândirea politică franceză în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, adică absolutismul sau responsabilitate directă. Totuși, după cum am văzut, cei doi poli nu sunt atât de îndepărtați unul de altul. Atenția teoretică acordată suveranității poporului conceptualizat a fost contrabalansată în practică de responsabilitatea de a acționa a indivizilor considerați raționali – singurii capabili să „reprezinte" poporul. În cazul lui La Boétie, de asemenea, concentrarea pe drepturile și libertățile individului nu sfârșește cu o societate atomizată, ci, dimpotrivă, dă naștere unei societăți strâns legate (ca la orice gânditor clasic, indiferent de preferințele lui politice personale) sau poate chiar și mai puternic unite, dacă luăm în considerare admirația pe care o exprimă atunci când pomenește *„la liberté de la république de Platon*"[49]. Unele paragrafe aduc în mod straniu cu *Contractul social* al lui Rousseau, în ciuda faptului că sunt separate de două secole.

„Natura, primul Agent al Domnului, binefăcătoarea omenirii, [...] ne-a dat tuturor acest dar al vocii și vorbirii pentru a ne apropia și a fraterniza unii cu alții, ca prin schimbul și comunicarea ideilor să intrăm în această comunitate de idei și voințe. [...] [Natura] a încercat prin toate mijloacele să formeze și să strângă alianța noastră, legăturile societății noastre [...], în fine, a dezvăluit în toate lucrurile dorința nu doar de a ne uni, ci și de a forma, ca să spunem așa, o singură ființă."[50]

Comunitatea ajunge să fie o singură ființă prin vorbire și prin schimbul de idei, iar cerința egalității este satisfăcută exact prin libertatea de a lua parte la proces. Se traduce acest radicalism al autorului în dorința de a ajuta poporul în moduri mai concrete? Deloc. Atunci când vine vorba de mase, prietenul lui

49. *Ibid.*, p. 203.
50. *Ibid.*, p. 185.

Montaigne se dovedește la fel de suspicios ca omologii săi hughenoți, vorbind despre „partea ignorantă și necioplită a poporului" și folosind epitete precum „acești oameni mizerabili".[51] Explicația trebuie găsită în accentul pe care La Boétie îl pune pe rațiune și pe legătura strânsă a acesteia cu virtutea.

Oamenii se nasc liberi și egali pentru că în fiecare se află „un sâmbure de rațiune care, încălzit de sfaturi și de exemple bune, produce în noi virtutea". Astfel, dacă am trăi conform drepturilor pe care le avem de la natură, urmându-i preceptele, „am fi în mod natural supuși părinților noștri, *supuși ai rațiunii, dar sclavi ai nimănui*"[52]. Dacă nu se întâmplă așa, aste e pentru că „poporul, ignorant și abrutizat, a fost mereu la fel": cade mereu victimă viciilor.[53] Și astfel, „sugrumată de aceste vise, dragostea pentru rațiune și libertate este abandonată"[54]. Deloc surprinzător în acest caz, „primul motiv pentru servitutea voluntară este obiceiul rău". Astfel de oameni nu pot fi cetățeni, ci numai supuși. Dacă astfel de oameni răi se asociază, după cum ar spune Hobbes, avem de-a face cu o bandă, nu cu o societate. Întrucât se tem unii de alții, „ei sunt complici, nu prieteni"[55].

Iunius Brutus, autorul lucrării *Vindiciae contra tyrannos* (cel mai probabil pseudonimul lui Philippe Duplessis-Mornay, cu ceva ajutor editorial de la Hubert Languet), are în comun cu La Boétie supoziția că oamenii iubesc din naștere libertatea și urăsc servitutea, fiind născuți „mai degrabă pentru a porunci decât pentru a se supune"[56]. Totuși, se deosebește de La Boétie prin aceea că admite că, în anumite condiții, oamenii ar putea renunța voluntar la acest „privilegiu al naturii" și că ar putea

---

51. *Ibid.*, pp. 202, 212.
52. *Ibid.*, p. 184; sublinierea mea.
53. *Ibid.*, p. 204.
54. *Ibid.*, p. 184.
55. *Ibid.*, p. 221.
56. Junius Brutus, *A Defence of Liberty Against Tyrants*, introd. de Harold J. Laski, G. Bell and Sons, London, 1924, p. 139.

accepta să fie guvernați de altul „pentru a obține un profit important și special“[57]. Iar singura cale sigură pentru a schimba libertatea pe siguranță colectivă era printr-un anumit tip de contract, la vedere sau tacit, formal sau informal.

Aparent, în privința chestiunii care ne interesează găsim puțină noutate sau deloc. Încă o dată, „poporul“ este privit ca un întreg, ca *universitas*. Și, încă o dată, „precum întreg poporul este deasupra regelui și astfel considerat un corp de sine stătător, el are autoritate dinaintea regelui, dacă vom lua oamenii unul câte unul, ei vor fi cu toții supuși regelui“[58]. De aceea, Brutus, la rândul lui, la fel ca Hotman sau Beza, se opune oricăror acte de rebeliune inițiate de indivizi. Doar întregul corp al unui popor poate îndepărta un rege, întrucât el a fost cel care a creat regele – cel puțin în vremurile vechi. Încă o dată, asumpția unor alegeri democratice inițiale directe nu poate fi omisă, iar ea se aseamănă izbitor cu descrierea făcută de Guy Coquille alegerii Stărilor, „cu armele compromisului“, pentru a evita imposibilitatea unei astfel de întreprinderi din pricina numărului mare de oameni: „Dar, pentru că regii au extins limitele puterii lor și a devenit imposibil pentru popor să se adune într-un singur loc din cauza numărului foarte mare al oamenilor, ceea ce ar fi produs confuzie, au fost numiți ofițeri ai regatului care aveau rolul de a proteja drepturile poporului, existând posibilitatea ca, în situații extraordinare, poporul să se poată aduna din nou sau măcar un grup la fel de puternic, format din cei mai importanți membri, care să fie o reprezentare a întregului corp politic.“[59]

Felul în care folosește Brutus argumentele istorice pentru a-și susține ideile este diferit de felul în care o fac Hotman și întreaga școală constituționalistă, semnalând o răscruce a

57. *Ibid.*
58. *Ibid.*, p. 127.
59. *Ibid.*

gândirii la care merită să fim atenți. Dacă „trebuie să vedem [...] din ce motive au fost unși primii regi [...] și care este principala lor datorie“, asta nu se întâmplă fiindcă timpul justifică un obicei, ci pentru că, atunci când se ia în considerare o situație necoruptă, se pot vedea mai bine principiile sale fondatoare. „În mod normal, considerăm un lucru ca fiind just și bun atunci când duce la îndeplinirea scopului pentru care a fost creat“, spune el, urmându-l în această privință pe Aristotel.[60] Dacă ar obiecta cineva că această „descriere“ nu corespunde realității existente, această observație, chiar dacă e corectă, pare să creadă Brutus, nu afectează validitatea argumentului. Chiar dacă ofițerii regatului sau poporul nu sunt, în materie de virtute, deloc cum îi descrie Brutus, asta nu înseamnă că și-au pierdut autoritatea, care rămâne superioară celei a regelui. O atitudine coruptă sau greșită nu devine dreaptă doar pentru că a durat foarte mult timp.

„Dar, fără îndoială, ar putea argumenta cineva, ne vorbești aici despre baroni, despre lorzi și ofițeri ai Coroanei. Dar, în ceea ce mă privește, eu nu văd nimic de acest fel, ci numai apariții și umbre din vechime, ca și cum și-ar juca rolul pe o scenă. Dar nu văd în prezent nici o urmă a acelei antice libertăți și autorități; nu, ceea ce e mai rău, o mare parte dintre acești ofițeri, dacă nu toți, nu se ocupă de nimic altceva în afara afacerilor lor private și mai toți, dacă nu chiar toți, îi flatează pe acei regi care lovesc poporul ca pe o minge de tenis.“[61] Regii și magistrații devin corupți fiindcă folosesc *forum externum* pentru scopurile lor private, în timp ce poporul este vinovat de a fi uitat că, în forul exterior, el este deasupra reprezentanților săi, și nu supus lor. Autorul lucrării *Vindiciae* nu evită acest argument. Îi contesta doar concluziile: „Ce se poate răspunde la asta? Așa stau lucrurile. Comportamentul strigător la cer al regilor, ignoranța

60. *Ibid.*, p. 139.
61. *Ibid.*, p. 118.

societății, laolaltă cu complicitatea malignă a mai-marilor regatului au existat astfel în lume cea mai mare parte a timpului, iar puterea licențioasă și neîmblânzită de nimic pe care au avut-o mereu regii și care i-a făcut insuportabili a căpătat respectabilitate, pe când poporul, nemaifolosind-o, a renunțat sau și-a pierdut cu totul vechea autoritate."[62]

În acest punct al diatribei, Brutus face o observație interesantă – una cât se poate de modernă, luând în calcul problema profitorului (*free-rider problem*) într-un context socialist: „Se întâmplă astfel frecvent ca lucrurile de care ar trebui să aibă grijă toți oamenii să fie neglijate de toți; pentru că nimeni nu crede că trebuie să acorde atenție lucrurilor tratate la modul general." Totuși, acest argument nu-l înduplecă pe Brutus. Aceasta este o slăbiciune a indivizilor care au uitat că forul exterior este cel care asigură calitatea de membru într-o comunitate, nu o slăbiciune a principiului. Virtutea nu poate fi blamată pentru lipsa ei. A fi conștient de slăbiciunile oamenilor nu înseamnă a le nega libertățile fundamentale. „Cu toate acestea, nici o prescripție și nici o vorbă cu două înțelesuri nu poate prejudicia dreptul poporului. Se spune de obicei că ofițerii fiscului nu acceptă nici o regulă a prescripției; atunci cu atât mai puțin se va întâmpla asta în cazul poporului, a cărui putere o transcende pe a regelui și în al cărui nume regele își pretinde privilegiile."[63]

Acesta este un paragraf cu care ar fi fost de acord atât La Boëtie, cât și Beza, deși din motive diferite. Pentru primul, oamenii ar renunța la libertatea lor naturală numai din pricina viciului, înșelăciunii sau forței – cel puțin până când, prin forță sau prin obișnuință, ajung să se împace cu tirania. Dar, dintr-o perspectivă teleologică, nici măcar aceste forme de corupție nu pot afecta adevărata natură a omului. Natura este natură tocmai pentru că nu poate fi schimbată. O poți corupe, o poți

62. *Ibid.*
63. *Ibid.*, p. 119.

uita, o poți face să arate exact precum opusul ei – nu o poți schimba însă. Un stejar bonsai este tot un stejar, un ponei este tot un cal. Poporul nu este pe deplin conștient, a argumentat el, dacă se face pe sine în mod voluntar sclavul altcuiva. Nimeni nu poate scăpa de sine, după cum va spune mai târziu Rousseau. Pentru Beza, de asemenea, un contract prin care toți oamenii își delegă drepturile fără nici o condiție către altcineva este lipsit de valoare prin natura lui, fiind ceva lipsit de rațiune. Spre deosebire de contractele moderne, pentru acești autori, aceste contracte sunt bazate pe „rațiune", nu pe „voință". Din moment ce nu orice lucru pe care-l dorim este în mod necesar rațional, rezultă că nu orice contract este valid.

„Voi adăuga și faptul că, atunci când un Popor conștient de voința sa a consimțit la un lucru care este în mod evident nereligios și împotriva dreptului natural, o astfel de obligație nu are nici o valoare. Același lucru se aplică și atunci când există dubii dacă un contract este valid sau nu, în cazul în care, prin frică sau prin forță, contractul a fost smuls sau obținut într-un mod neașteptat sau printr-o fraudă evidentă."[64]

De fapt, în vreme ce marea majoritate a cercetătorilor sunt de acord că *Vindiciae* a fost probabil cea mai influentă operă a vremii sale, în special în materie de limbaj contractualist, tot ei se grăbesc să precizeze că asta nu se datorează atât originalității, cât capacității de a aduna la un loc ideile exprimate de alți autori dinaintea lui.[65] Mai mult, dublul contract – unul între popor și rege, pe de o parte, și Dumnezeu, pe de alta, al doilea între rege și popor – a fost interpretat ca o traducere greșită pentru *foedum* și *pactum* (din moment ce nu implică un act de voință, ci doar unul de luare la cunoștință) ca pe un legământ tipic

64. Bèze, *Du droit des magistrats*, ed. cit., p. 45.

65. Vezi, de exemplu, Laski în introducerea la Brutus, *A Defence of Liberty*; Allen, *A History of Political Thought*; Gough, *The Social Contract*, sau Lessnoff, *Social Contract*.

calvinist, medieval în esență sau ca pe unul care produce confuzie de-a dreptul: până la urmă, sunt două contracte, sau trei?[66] Și totuși tocmai aceste „slăbiciuni" ne ajută să înțelegem mai bine care elemente erau mai puțin din formele mai vechi ale teoriei contractualiste și care reprezentau o nouă formă de înțelegere a reprezentării politice.

Primul contract – cel dintre popor și rege, pe de o parte și Dumnezeu, pe de alta – este necesar pentru a certifica faptul că părțile sunt unite printr-un principiu mai înalt, legea lui Dumnezeu. Abia numai după ce poporul și regele iau cunoștință de principiul superior se poate încheia contractul potrivit în siguranță, adică cel dintre rege și popor, pentru că acum există un arbitru imparțial care să cântărească validitatea contractului. *Problema găsirii unui arbitru adecvat – adică problema centrală a compromisului clasic – marchează începutul modernității.* În vremurile vechi, un om care avea autoritate putea furniza arbitraj imparțial în anumite cazuri specifice. Era ușor de găsit, identificat și recunoscut ca atare. Dar, pe măsură ce oamenii au devenit tot mai mulți, iar autoritatea unor asemenea *compromissores* a devenit tot mai chestionabilă, problema existenței unui arbitru a devenit imperioasă. Soluția, conform autorului lucrării *Vindiciae*, este în primul rând legea. Din pricina obiectivității lor, legile au autoritate mai mare chiar decât cea a regilor și pot servi drept *compromissores* imparțiali și drepți. „Când oamenii au început să caute rezolvarea dreaptă a diferendelor dintre ei, dacă dădeau de un om oarecare ce le putea rezolva problemele, erau mulțumiți cu asta. Dar, întrucât asemenea oameni erau rari și greu de găsit și întrucât judecata regilor care trecea drept lege era simțită adeseori drept contrariantă și greu

66. Pentru o critică a *Vindiciae*, vezi, în special, Allen, *A History of Political Thought*, și Lessnoff, *Social Contract*. Pentru o lectură mai favorabilă, vezi Gough, *The Social Contract*, sau Höpfl & Thompson, „The History of Contract".

de acceptat, magistrații și alți oameni înțelepți au inventat legea, care putea vorbi tuturor oamenilor cu una și aceeași voce."[67]

Regii nu sunt nimic altceva decât „gardieni și administratori" ai legii, pentru că, „întrucât în mare parte legile nu pot prevedea particularitățile anumitor acțiuni, i-a fost permis regelui să compenseze aceste neajunsuri"[68]. Brutus este ferm convins că voința regilor nu era în sine o justificare. Legea este „un lucru divin, venit de sus", iar „sufletul unui rege bun o pune în mișcare, îi dă sens și viață. Regele este un organ, este precum trupul prin care legea își aplică forța, își exercită funcția și își exprimă concepțiile".[69] Faptul că își supune voința raționalității legii nu diminuează autoritatea regelui – dimpotrivă. Cât despre omul medieval, libertatea lui se referea la a se supune legii superioare, nu voinței capricioase a cuiva. De aceea, regele va trebui să recunoască în lege „pe doamna și iubita sa și să aprecieze că nimic nu poate face mai mult rău decât a crede precum acea femeie despre care Iuvenal scrie: *Sic volo, sic jubeo, sic pro ratione voluntas.* Vreau, poruncesc, voința mea va servi drept rațiune"[70].

Acest mod de a gândi apare paradoxal minții moderne, ca să mă exprim prudent. „Toți acești scriitori insistă asupra ideii că, deși Prințul este un agent și un delegat al poporului suveran, el este deopotrivă un agent și un delegat al lui Dumnezeu."[71] Cum de stau astfel lucrurile? Totuși, pentru un scriitor precum Brutus, cele două surse ale autorității, poporul și regele, erau complementare și se confirmau reciproc. Așa cum Dumnezeu, în calitate de cauză primă, creează omul, în timp ce părinții lui biologi activează în calitate de cauză secundă, Dumnezeu unge regii, în timp ce poporul le stabilește și le confirmă autoritatea.

67. Brutus, *A Defence of Liberty*, ed. cit., p. 144.
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*, p. 145; sublinierea mea.
70. *Ibid.*, p. 144.
71. Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., p. 317.

„Poporul" este, ca să spun așa, părintele biologic al regelui. Fără confirmarea celui de-al doilea, alegerea lui Dumnezeu n-ar deveni manifestă. Fără actul divin, alegerea făcută de popor ar rămâne arbitrară. Mai mult, din pricina acestei duble confirmări, regii înșiși ajung să înțeleagă că poziția pe care o au nu este meritul lor. Diferența față ceilalți ține de funcție, adică de *forum externum*:

„Am spus mai înainte că Dumnezeu este cel care unge regii, care îi alege, care le dă regatele lor; spunem acum că poporul este cel care unge regii, care le pune sceptrul în mână și care le aprobă alegerea, pe baza voturilor. Dumnezeu voiește lucrurile în acest fel, astfel încât regii să înțeleagă că, după Dumnezeu, își trag autoritatea de la popor și ca să le poată insufla să-și îndrepte grija și gândurile înspre câștigul popoarelor lor, fără a fi smințiți de închipuirea găunoasă că ar fi croiți din alt aluat decât alți oameni și că din acest motiv ar fi fost ridicați deasupra altora."[72]

Ceea ce produce confuzie de-a dreptul la cercetătorii moderni este înțelegerea diferită a ceea ce înseamnă (sau ar trebui să însemne) reprezentarea.[73] După cum am văzut în capitolele anterioare, dacă uneori nobilii reprezintă „poporul", iar alteori acesta este reprezentat de magistrați, parlament sau de Stări, asta se întâmplă pentru că nu există o rețetă unică pentru reprezentarea întregului: ceea ce contează înainte de toate pentru acești scriitori este cine anume are, la un moment dat, cea mai bună și mai puțin partizană înțelegere a intereselor poporului (sau, dintr-o perspectivă religioasă, cea mai bună înțelegere a voinței lui Dumnezeu). Așadar au insistat că toate contractele guvernamentale erau „contracte ale rațiunii", care se opuneau „contractelor voinței". Accentul se punea pe conceptul de popor,

72. Brutus, *op. cit.*, p. 118.
73. Allen, *op. cit.*, p. 323.

și nu pe manifestările lui zilnice. Adevăratele forme de manifestare ale poporului, prin intermediul regelui său, Stărilor, magistraților, nobililor sau chiar al adunărilor populare, ar putea fi corupte, întrucât se puteau dovedi nerezonabile. Rațiunea rămâne arbitrul și judecătorul suprem, sau, dacă preferați, *compromissarius*-ul ultim. De aceea, conceptul de popor este uneori mai bine reprezentat de o mână de indivizi, alteori – de un corp formal, ales sau nu. Dar, oricum ar fi, întrucât reprezentarea este întotdeauna reprezentare a unui principiu superior sau a unei autorități superioare, nu există un singur individ sau o singură instituție care poate pretinde să fie „adevăratul reprezentant" al poporului. Dacă monarhomahii erau gata să conteste (în anumite circumstanțe) abilitatea regilor de a reprezenta poporul, ei erau și mai puțin dispuși să accepte autoritatea altor forme, inferioare, de reprezentare – Stări sau magistrați – și să le considere incoruptibile.

Catolicii din Ligă nu puteau decât să fie de acord, odată ce masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu, care a alimentat teoriile hughenote ale rezistenței, și-a găsit echivalentul în uciderea a doi membri proeminenți ai Casei Guise, Henric, duce de Guise, și fratele său, cardinalul de Guise, la ordinele lui Henric III. Regele nu mai putea fi scuzat pe considerentul că fusese sfătuit și îndrumat prost. Era acum rândul celor din Ligă să susțină că puterea și suveranitatea (*potestas* și *majestas*) aparțin poporului; dar, din pricina lipsei lor de încredere în galicanism și a încercărilor regelui de a controla Biserica Catolică franceză, au mai adăugat un element în tabloul contractului guvernamental, și anume papa. După părerea multora dintre ei, papa era adevărata sursă a autorității, capabil să identifice tiranii și să ceară înlăturarea lor.

Jean Bouchet, rectorul de la Sorbona și membru proeminent al Ligii, nu făcea excepție. El cita, pe de o parte, *Vindiciae* pentru a invoca un contract între Dumnezeu, rege și popor, susținând totodată că regii erau unși de popor, în vreme ce toate

cele patru cărți ale sale privind *Justa Alungare a lui Henric III de pe tronul Franței* (*De justa Henricii III abdicatione*), publicate în 1589, îl invocau pe papă și îi cereau să-l înlăture pe rege, acuzându-l pe acesta din urmă de toate relele imaginabile. La fel ca și Brutus înainte, el nu echivala poporul cu mulțimea, acea „bestie cu o mie de capete", ci cu o mână de oameni „înțelepți și de onoare", adică nobili și senatori, cei care au dreptul legal de a numi sau de a îndepărta regi.[74]

Un alt tratat destul de popular la finalul secolului al XVI-lea a fost *Despre dreapta autoritate a unui stat creștin împotriva regilor eretici și lipsiți de pietate* (*Republicae Christianae in reges impios et haereticos authoritate*), scris sub pseudonimul Gulielmus Rosseus, care ar fi putut fi ori Guillaume Rose, episcop de Senlis, ori catolicul englez William Reynolds. Deși Rosseus nu are o teorie explicită a contractului, argumentele sale urmează aceeași linie. Oamenii erau destinați de „lumina naturii" să constituie societăți civile, și de aceea nu era nevoie de nici un contract civil în sensul propriu al termenului. Oricum, autoritatea politică era creată prin intermediul „voinței și autorității" popoarelor, prin „libera lor decizie și alegere". Unele popoare, precum scoții, și-au supus prea mult regii capriciilor norodului, în timp ce altele i-au ridicat prea mult și „au declarat în mod fals că regii nu pot fi pedepsiți sau îndepărtați de popor". Ambele extreme sunt greșite, conform lui Rosseus. Deși autoritatea conducătorilor nu trebuie contestată din pricina unor neajunsuri personale, atunci când regii vor depăși anumite limite, devin tirani sau susțin erezii păgâne, atunci pot fi îndepărtați în chip just.[75]

---

74. Pentru mai multe detalii despre Jean Bouchet, vezi Gough, *The Social Contract*, ed. cit., pp. 57–58, și Salmon, „France", în *op. cit.*, pp. 475–476.

75. Citatele sunt din Gough, *The Social Contract*, ed. cit., pp. 58–59, și Salmon, „France", în *op. cit.*, pp. 475–476.

Dar aceste teorii contractualiste și constituționaliste ale rezistenței erau prea mici și veneau prea târziu în contextul dezvoltării absolutismului francez. Cu toate acestea, după cum observă Salmon, „aceste idei s-au răspândit rapid în alte părți ale Europei, creând dublul paradox că un fenomen specific francez și-a pierdut contextul și că ceva esențial religios a fost adaptat să servească unor scopuri pur seculare“[76]. Este momentul, așadar, să vedem cum aceste idei s-au răspândit în alte părți ale Europei continentale.

ALTE VERSIUNI CONTINENTALE ALE TEORIEI CONTRACTUALISTE

Apariția teoriilor contractualiste la sfârșitul secolului al XVI-lea și popularitatea lor crescută de-a lungul secolului al XVII-lea nu sunt o coincidență. După cum am văzut, această perioadă a fost plină de tulburări religioase, economice și politice în toată Europa, și era nevoie de formule noi, mai credibile, pentru a fundamenta autoritatea și legitimitatea. Era o sabie cu două tăișuri: aceste noi formule puteau justifica nu doar nevoia de supunere, ci și nevoia de rebeliune, iar, odată cu noile definiții, autoritatea și legitimitatea deveneau chestionabile. Deloc surprinzător, gânditorii olandezi se vor regăsi printre primii promotori ai teoriilor contractualiste. Olanda era țara în care războaiele religioase aveau o componentă politică specifică: miza nu era doar salvarea sufletelor, ci și crearea și supraviețuirea unei noi republici. Provinciile unite trebuiau să se unească într-un corp politic coerent și legitim pentru a lupta eficient cu regatul Spaniei și a-și obține independența. „Înainte ca olandezii să poată face corp comun împotriva regelui Spaniei, trebuia să aibă, înainte de toate, o guvernare comună. Și, înainte să aibă o

76. Salmon, „France“, în *op. cit.*, p. 460.

guvernare, trebuia să aibă un stat."[77] Johannes Althusius și Hugo Grotius au încercat să răspundă acestor provocări.[78]

În ciuda faptului că, practic, nici o istorie a contractualismului nu omite să-i amintească pe acești autori, contribuția lor efectivă la nașterea contractualismului este un izvor nesecat de dispute. Althusius, de exemplu, este considerat de Höpfl și Thompson ca fiind primul autor care a folosit contractul drept bază a unei „teorii politice contractualiste academice" și de către Davis drept autorul „primei teorii complete a statului civil înțeles ca un corp în care indivizii intră prin voință proprie"[79]. În același timp, Althusius este privit de Schochet ca unul dintre marii exponenți ai patriarhalismului, un urmaș al lui Bossuet.[80] Grotius este, la rândul lui, văzut de Kahn drept o influență majoră a gândirii contractualiste: „pentru cititorii secolului al XVII-lea, elementul central din *De jure belli* a fost viziunea contractualistă a lui Grotius asupra proprietății, societății și guvernământului"[81]. Și, cu toate astea, mulți specialiști îl consideră mai degrabă părintele „dreptului internațional" și al teoriei drepturilor naturale decât un contractualist pursânge.[82] După cum am văzut, asemenea dezacorduri nu au nimic de-a face cu acești doi autori, ci cu formele multiple ale contractului ideal susținute de diverși cercetători.

---

77. Davis, *Actual Social Contract*, ed. cit., p. 213.

78. „Deși Althusius a fost german, legăturile lui cu Olanda erau atât de strânse, încât poate fi descris drept cel mai important teoretician politic al calvinismului olandez." Lessnoff, *Social Contract*, ed. cit., p. 35.

79. Höpfl & Thompson, „The History of Contract", în *op. cit.*, p. 935, și Davis, *Actual Social Contract*, ed. cit., p. 213.

80. Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Basic Books, New York, 1975, pp. 34–35.

81. Kahn, *Wayward Contracts*, ed. cit., p. 36.

82. Vezi, de exemplu, Gough, *The Social Contract*, ed. cit., p. 77, sau Charles S. Edward, *Hugo Grotius: The Miracle of Holland: A Study in Political and Legal Thought*, Nelson-Hall, Chicago, 1981, pp. 9–10.

Primul element care lipsește din viziunea contractualistă a lui Althusius sau Grotius este perspectiva atomistă. Ambii insistă pe „sociabilitatea" înnăscută a oamenilor înainte ca orice „contract" să fi fost încheiat. Oamenii duc prin natura lor vieți sociale și politice și nu au cum să evite asta.[83] Și, deși Althusius vedea toate relațiile ca fiind în mod esențial contractuale (*pacta*, *foedera* sau *coventus*), nu era încă dispus să renunțe la terminologia organică care sugerează că „atât societatea, cât și ierarhia sunt mai degrabă naturale decât artificiale" (dacă societatea civilă este descrisă ca *symbiosis*, atunci cetățenii sunt *symbiotes*).

Egalitatea nu l-a preocupat în nici un fel, din moment ce întregul sistem era bazat pe o ierarhie de asocieri, începând de la familie și ajungând până la stat: „asociația publică universală și majoră", „oameni uniți într-un singur corp prin acordul mai multor asociații simbiotice și corpuri particulare, aduse împreună sub un singur drept".[84] Pentru că prima unitate este familia, compusă nu numai din adulți, ci și din copii sau oameni puțini la minte, nu se punea problema egalității între indivizi, iar acest tip de contract era în mare măsură ipotetic.[85] O asemenea viziune a societății era cât se poate de departe de perspectiva individualistă.[86] „Cu toate modificările pe care le-a adus conceptului de convenție, există una pe care nu a luat-o în considerare – și anume convenția între indivizi echipați cu drepturi naturale."[87] După cum subliniază Althusius în repetate rânduri,

---

83. Pentru o observație similară, vezi Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, ed. cit., p. 34.

84. Johannes Althusius, *The Politics... An Abridged Translation of the Third Edition of Politica Methodice Digesta*, Frederick S. Carney (ed. & tr.), Beacon Press, Boston, 1964, p. 61.

85. Davis, *Actual Social Contract*, ed. cit., pp. 216–217.

86. Höpfl & Thompson, „The History of Contract", în *op. cit.*, p. 926; Gough, *The Social Contract*, ed. cit., pp. 72–75.

87. Höpfl & Thompson, *op. cit.*, p. 936.

membrii tuturor asociațiilor publice nu sunt indivizi, ci alte asociații.[88]

Pentru Althusius, un stat nu este altceva decât o federație de federații. Această viziune este în mod esențial corporatistă, precum cea medievală, dar noutatea principală (după cum arată cei mai mulți cercetători) este faptul că autoritatea merge acum de jos în sus, de la asociațiile mai mici (private sau civile) către cele mai mari (publice, politice).[89] Această interpretare este însă pusă la îndoială de aceia care pretind – just, cred eu – că filozofia lui Althusius este versiunea „contractualistă" a lui Aristotel, în care seria aristotelică a grupurilor este făcută să depindă de contracte succesive.[90] În acest caz, deși statul este scopul unor asociații mai mici care sunt anterioare în ordine temporală, el rămâne „anterior gospodăriei și oricăruia dintre noi, căci, în mod necesar, întregul este anterior părții"[91]. Autoritatea rămâne, prin urmare, descendentă, la fel ca în teoria clasică a reprezentării. Nu este creată nici un fel de autoritate printr-o delegare a drepturilor de jos în sus, iar ca indivizii să fie aceia care o fac nici nu poate fi vorba.

Și pentru Hugo Grotius „nevoia de a crea societăți" este „naturală pentru ființa umană". Această dorință, pe care „stoicii o numeau *instinctul domestic* sau *afecțiunea pentru cei de același fel*", este „o dorință de a ne petrece viața laolaltă cu cei care sunt asemenea cu noi; și nu oricum, ci în pace, într-o manieră care să corespundă naturii intelectului"[92]. Ultima precizare este importantă, iar Grotius explică faptul că această dorință a omului

88. Althusius, *The Politics*, ed. cit., p. 37.

89. Vezi, de exemplu, J.W. Gough, Harro Höpfl & Martyn P. Thompson sau Michael Davis.

90. Lessnoff, *Social Contract*, ed. cit., p. 38.

91. Aristotel, *Politica*, Paideia, București, 2001, tr.: Raluca Grigoriu, p. 7.

92. Grotius, *On the Rights of War and Peace*, tr.: William Whewell, Cambridge University Press, Cambridge, 1853, xxiv.

nu trebuie confundată cu un impuls animal. Nu este o chestiune „de voință“ și nici de „a căuta propriul bine și propriul avantaj“, ci de a te conforma legii naturale printr-o „judecată bine croită; ea nu trebuie deturnată de frică sau de tentația unei plăceri prezente, nu trebuie nici purtată pe cărări greșite prin impulsuri iraționale și oarbe; și ceea ce este cel mai greu de suportat în cazul judecății greșite este faptul că e contrară Justiției, adică Legii Umane Naturale“[93].

Exact acest accent pus pe rațiunea și dreptatea „bine croite“ exclude orice tip de egalitate abstractă. Deși „este în acord cu legea naturală să încheiem învoieli“, iar „Drepturile Civile au fost derivate din această sursă, învoiala“, nu oricine este calificat să exercite această judecată.[94] „Iar pentru a exercita această judecată e nevoie ca fiecărui individ sau corp social să i se atribuie cu grijă și rezonabil lucrurile care îi aparțin în mod particular; prin același exercițiu, în anumite cazuri, cel înțelept este de preferat celui mai puțin înțelept; în altele, un om sărac unuia bogat, fiind astfel în acord cu natura fiecărui act și a fiecărui lucru pe care-l vizează.“[95]

Deloc surprinzător, „în vreme ce se presupune că orice uniune socială este rezultatul adunării unor indivizi care altminteri trăiesc în izolare, asta permite existența și altor metode în afara contractului și consensului prin care pot dobândi drepturi asupra oamenilor (de exemplu, delictul, care explică impunerea servituții prin intermediul pedepsei), și astfel pot fi societăți de oameni egali, precum și societăți de oameni inegali“[96]. De fapt, conform lui Grotius, statul este o societate de oameni inegali, iar obligația reciprocă creată între rege și popor nu se aplică peste tot. Egalitatea între indivizi nu era

93. *Ibid.*, xxiv–xxv.
94. *Ibid.*, xxvii.
95. *Ibid.*, xxv–xxvi.
96. Gough, *The Social Contract*, ed. cit., p. 77.

fundamentală în vreun fel, după cum arată clar încă de la începutul lucrării sale: „Societatea este fie formată din egali, precum frații, prietenii sau aliații, fie din inegali, ca raportul dintre un părinte și un copil, dintre un stăpân și un servitor, dintre un rege și supușii lui, dintre Dumnezeu și om: și, ceea ce este drept, este diferit în cele două cazuri. Le putem numi Drepturi Ecvatoriale și Drepturi Rectoriale."[97]

Întreaga teorie a lui Grotius este infirmată de această abordare juridică, inspirată din tradiția legalistă romană, care face uneori ca interpretarea să fie mai degrabă dificilă, mai ales când vine vorba de relația dintre supuși, în locul celei dintre suverani (ca în legislația internațională). Dacă există un contract între popor și cei care guvernează, fie expres, fie tacit, nu „este clar dacă poporul care încheie contractul este o corporație sau doar un colectiv", adică un întreg organic sau un grup de indivizi.[98] Totuși, când vine vorba de transferul drepturilor (pentru că vorbim despre mai mult decât o simplă „delegare"), contextul indică în mod clar că „poporul" este văzut ca un corp similar unui individ prin integritatea sa. Dacă „un om poate fi făcut sclavul cuiva prin propria sa voință [...], de ce n-ar putea face un popor același lucru, cum ar fi să-și transfere dreptul de a fi guvernat unei persoane sau câtorva?"[99] Asta nu înseamnă că Grotius favorizează un astfel de transfer de drepturi, după cum va sugera mai târziu Rousseau, ci numai că nu vede un impediment juridic în a proceda așa. Asupra acestui punct, Michael Davis face o observație importantă: „Grotius nu crede că este imposibil ca poporul să împartă suveranitatea cu unul sau mai mulți magistrați, nu crede nici că e imposibil ca poporul să păstreze guvernarea pentru sine. Ceea ce el crede că este imposibil este ca același popor, în calitate de corporație, să fie în

97. Grotius, *On the Rights of War and Peace*, ed. cit., p. 38.
98. Davis, *Actual Social Contract*, ed. cit., p. 218.
99. Grotius, *op. cit.*, p. 38.

același timp și din aceleași motive suveran și supus, guvernant absolut (gardian-șef sau conducător de închisoare) și guvernat de către altcineva (simplu agent sau paznic).“[100]

E limpede că pentru Grotius suveranitatea nu poate fi reprezentată. Este fie deținută *și* exercitată, fie transferată *și* îndurată. Dar, dacă nici Althusius, nici Grotius nu îndeplinesc cele două cerințe pe care le căutam (adică egalitatea indivizilor și delegarea puterii unuia sau mai multor reprezentanți), ce putem spune despre Spinoza, probabil „cel mai important discipol al lui Hobbes“, despre care am putea considera însă că l-a depășit pe acesta în privința curajului afirmațiilor făcute?[101] Se spune că Hobbes însuși ar fi exclamat că „n-ar trebui să scrie atât de îndrăzneț“, cum a făcut-o Spinoza în *Tractatus theologico-politicus* (*Tratatul teologico-politic*).[102]

La fel ca Althusius și Grotius, Spinoza este un autor foarte discutat, atât acum, cât și în timpul vieții sale. Pentru cei mai mulți dintre contemporanii săi, a fost „un acolit al Diavolului“, „sperietoarea filozofică supremă a Iluminismului european timpuriu“[103]. Dar, la fel ca Hobbes, a devenit un filozof de neevitat al secolului său și al următorului, chiar dacă uneori a fost citit doar pentru a i se respinge tezele. Conform lui Israel – unul dintre cei mai entuziaști susținători contemporani ai lui Spinoza, am putea spune –, el a „creat în mod fundamental și decisiv o

---

100. Davis, *op. cit.*, p. 219.

101. Gough, *The Social Contract*, ed. cit., p. 107; Lessnoff, *Social Contract*, ed. cit., p. 71.

102. John Aubrey, *Brief Lives*, Oxford, 1898, vol. 1, p. 357, citat în Martin van Gelderen, „The Low Countries“, în Lloyd, Burgess & Hodson, *European Political Thought*, ed. cit., p. 414.

103. Vezi Brad S. Gregory, introd. la *Tractatus Theologico-Politicus*, de Baruch Spinoza, tr.: Samuel Shirley, E.J. Brill, New York, 1989, în special pp. 27–32, 29; Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 159.

tradiție a gândirii radicale care s-a întins în cele din urmă pe întregul continent, a exercitat o influență imensă asupra mai multor generații și a zdruncinat temeliile civilizației occidentale"[104]. Dezbaterile continuă și azi. A fost el un liberal *avant la lettre*? Un democrat radical? Un panteist, un deist, un ateu? Din fericire, asemenea întrebări nu ne privesc. Noi știm ce anume trebuie să căutăm.

Referitor la problema indivizilor, Spinoza are o abordare diferită. Pe de o parte, indivizii sunt egali prin aceea că fiecare ființă umană are același drept suveran de a face orice poate face. Pe de altă parte, acest tip de egalitate nu înlătură o anumită inegalitate naturală în termeni de acces la rațiune. „În această privință nu observăm nici o deosebire între oamenii înzestrați cu rațiune și cei care nu cunosc adevărata rațiune, nici între proști, dementi și cei cu mintea întreagă. Într-adevăr, cel ce săvârșește un lucru oarecare, potrivit legilor naturii sale, îl săvârșește potrivit celui mai desăvârșit drept, căci lucrează așa cum este determinat de natură și nu poate altfel."[105]

La fel ca Hobbes, voia s-o rupă cu toți filozofii care „nu văd oamenii așa cum sunt, ci așa cum își doresc ei să fie". Prin urmare, ei „n-au conceput niciodată o teorie politică pe care să o poată și folosi"[106]. Dar acest lucru era pe cale să se schimbe, pentru că Spinoza nu pretindea să aibă asemenea iluzii. Pentru el, oamenii erau supuși în primul rând pasiunilor, nu rațiunii. „În consecință, întrucât cu toții urmăresc supremația în mod egal, vor începe să se certe și vor face orice ca să se ia unii pe alții în robie."[107] Spinoza e de acord cu Hobbes că „nimeni nu poate trăi netulburat între dușmani – între oameni care-l urăsc, se

---

104. Jonathan Israel, *op. cit.*, p. 159.

105. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Editura Științifică, București, 1960, tr.: I. Firu, p. 230.

106. *Ibid.*, cap. I.

107. *Ibid.*

mânie și sunt vicleni" –, iar „pentru a trăi fără grijă și în bune condiții, oamenii au fost nevoiți să se înțeleagă între ei"[108]. Dar, spre deosebire de Hobbes (și mult mai aproape de Rousseau), indivizii își transferau drepturile nu unei persoane sau unui grup de persoane, ci *întregii comunități.*[109] Pe noi ne interesează această distincție crucială: „Oamenii au fost nevoiți să se înțeleagă între ei și să facă în așa fel încât dreptul pe care-l avea fiecare de la natură asupra lucrurilor să-l dețină în colectiv și *să nu mai fie determinați de puterea și de dorința fiecăruia în parte.*"[110] Doar câteva pagini mai încolo reformulează și extinde ideea: „Iată deci în ce chip poate fi închegată societatea fără nici o împotrivire a dreptului natural și în ce chip poate fi păstrat legământul întotdeauna cu cea mai mare credință, adică cu condiția ca *fiecare să treacă asupra societății toată puterea pe care o are el, în așa fel încât societatea să păstreze numai pentru ea singură dreptul suprem al naturii asupra tuturor lucrurilor*, adică conducerea supremă, fiecare fiind dator să i se supună, fie de bunăvoie, fie din teama de pedeapsa cea mai mare. Dreptul unei *astfel de societăți* se numește *democrație*, care, de asemenea, se definește astfel: adunarea obștească a oamenilor, care *are în mod colectiv dreptul* desăvârșit asupra tuturor lucrurilor care cad în puterea sa."[111]

Principalul avantaj într-un stat democratic este faptul că „nimeni nu trece asupra altuia dreptul său natural, în așa fel încât să nu mai fie întrebat niciodată în viitor"[112]. Pe cât posibil, indivizii ar trebui să-și facă auzit cuvântul în cadrul procesului politic prin intermediul votului, discuțiilor, dezbaterilor și a

---

108. *Ibid.*, p. 232.

109. Merită luate în considerare paralele izbitoare dintre versiunea lui Spinoza și cea a lui Rousseau a contractului social, dar, din păcate, o asemenea întreprindere depășește scopurile acestei lucrări.

110. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, ed. cit., p. 232; sublinierea mea.

111. *Ibid.*, p. 235; sublinierile mele.

112. *Ibid.*, p. 238.

altora asemenea. Păstrând o „voce egală în aceste chestiuni", „democrația promite să fie forma de guvernare cel mai puțin irațională, deschizând cetățenilor posibilitatea de a trăi în acord cu rațiunea și de a fi, prin aceasta, cu totul liberi"[113]. Aceasta este o versiune îndepărtată de modelele comune ale teoriei contractualiste, în care, atunci când indivizii își delegă drepturile unor reprezentanți, procesul decizional devine atributul exclusiv al acestora din urmă. În plus, accentul pus de Spinoza pe democrația directă este dublat de o adâncă dimensiune comunitară. Acționând pentru binele comun, individul „urmărește de asemenea și propriul bine"[114]. Urmându-l pe Quentin Skinner, Israel observă corect această diferență dramatică:

„Spinoza nu concepe libertatea politică în sensul negativ definit de Hobbes, adaptat mai târziu într-o direcție liberală de către Locke, ci ca pe o tendință și o condiție a omului legată de securizarea unor forme de organizare politică ce servesc binelui comunității, interesului și binelui comun și care sunt cel mai bine calculate pentru a împiedica corupția și despotismul. În consecință, libertatea nu este definită în mod negativ la Spinoza, ca absență a obstacolelor, și nu este restrânsă la sfera privată, ci concepută, ca la Machiavelli sau ca la Rousseau, ca un bine pozitiv sau ca un potențial inalienabil."[115]

De fapt, Spinoza însuși a subliniat această diferență fundamentală între teoria lui și cea a lui Hobbes când a fost întrebat abrupt de Jekkes, prietenul lui, în 1674: „Diferența stă în asta, că eu păstrez întotdeauna dreptul natural în întregime și susțin că puterea suverană are drepturi asupra unui individ doar în măsura în care are un excedent de putere în raport cu acel individ."[116] Aparent, acest angajament profund democratic nu

---

113. Gelderen, „The Low Countries", în *op. cit.*, p. 413.

114. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, ed. cit., p.

115. Israel, *Radical Enlightment*, ed. cit., p. 259.

116. Baruch Spinoza, *The Letters*, tr.: S. Shirley, Hackett, Indianapolis, 1995, p. 258.

merge deloc împreună cu la fel de profunda lipsă de încredere a lui Spinoza în „mulțime" și pentru „mase". „Mai mult, cei care au cunoscut din experiență firea atât de schimbătoare a mulțimii aproape că își pierd nădejdea că vor putea face ceva în această privință, căci ea nu e condusă de rațiune, ci numai de afecte, e gata la orice și e coruptă cu cea mai mare ușurință, fie de avariție, fie de lux [...]. A le preîntâmpina deci pe toate și a clădi statul în așa fel încât să nu mai existe putință de înșelăciune, mai mult, a orândui totul în așa fel încât toți oamenii, oricare ar fi firea lor, să îndrăgească mai mult dreptul obștesc decât înlesnirile lor private, sunt lucruri de trebuință, însă greu de înfăptuit."[117]

De fapt, Spinoza menține aici distincția franceză între *le peuple*, definit conceptual, care-și păstrează autoritatea, și poporul înțeles ca o mulțime capricioasă. El va încerca să rezolve această situație încurcată arătând că indivizii înțelepți vor fi capabili să convingă și să controleze mulțimea, fie și prin metode mai șirete și mai puțin raționale dacă este cazul, așa cum au făcut profeții evrei în vremurile străvechi. În același timp, menține cu atenție și distincția dintre a fi convins să acționezi și a păstra libertatea în gândire. „De fapt, în statul democratic – care se apropie cel mai mult de starea naturală – toți se leagă, așa cum am arătat, să lucreze, iar nu să judece și să raționeze printr-o hotărâre comună; adică, întrucât oamenii nu pot avea cu toții exact aceleași păreri, au făcut legământ ca să aibă putere de lege acea părere care întrunește mai multe aprobări, rezervându-și însă dreptul de a o schimba atunci când vor vedea că e mai bine altfel. Prin urmare, cu cât li se îngăduie oamenilor mai puțină libertate de gândire, cu atât ne îndepărtăm mai mult de starea naturală și, în consecință, cu atât guvernarea devine mai violentă."[118]

---

117. Baruch Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, ed. cit., p. 249.
118. *Ibid.*, p. 303.

Este acum vremea să vedem cum Samuel Pufendorf, contemporanul german al lui Spinoza, considerat una dintre cele mai importante figuri ale contractualismului (și o influență majoră a premiselor lui Locke sau măcar a concluziilor sale), tratează chestiunea delegării drepturilor de către indivizi unor reprezentanți.[119] În mod evident, Pufendorf se deosebește în privința acestor chestiuni atât de Spinoza, cât și de Hobbes, deși împărtășește cu primul supoziția că binele comunității (*persona moralis composita*) are prioritate în raport cu binele individual (*persona moralis simplex*) și cu al doilea asumpția că „motivul uman dominant este dorința pentru propriul bine (*utilitatem*)“[120].

Cu toate acestea, Pufendorf este important pentru noi din cu totul alte motive. Teoria lui marchează în mai multe feluri momentul în care perspectivele continentale fundamentale cu privire la reprezentarea politică a indivizilor, confruntate cu provocarea britanică, au început să facă loc drepturilor individuale fără a fi gata să abandoneze direcționalitatea de sus în jos. Mai mult, după cum voi arăta în cele ce urmează, Pufendorf a făcut loc în teoria lui compromisului ca metodă predilectă de *arbitratio* (în sens clasic), dar asta doar înainte ca primul contract efectiv să fie încheiat. Asta arată că în Europa continentală, chiar și pe la finalul secolului al XVII-lea, exista încă distincția dintre contract înțeles drept compromis public și atotcuprinzător și compromis înțeles drept cale de arbitraj privat, deși începea deja să-și piardă sensul. Așa trebuie să fi stat lucrurile din moment ce teoreticianul german a încercat din greu să meargă de la Scylla comunității transcendentale la Carybda individualismului voluntar și să se miște „între mintea lui Dumnezeu și capacitățile raționale ale omului“[121].

---

119. Lessnoff, *Social Contract*, ed. cit., pp. 156–157. Vezi Thompson, *Ideas of Contract*, ed. cit., p. 131.

120. Gough, *The Social Contract*, ed. cit., p. 113.

121. T.J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 6.

În primul rând, viziunea individualistă este întâi înmuiată de prezumtiva *socialitas* a omului (ca la Grotius) – „mentorul" său.[122] Aceste „legi ale sociabilității", care sunt legi naturale, asigură ținerea promisiunilor și acordurilor între oameni. Oamenii nu vor neapărat, ci sunt oarecum obligați de conștiința existenței acestor legi să iasă din „pura stare naturală" (care rămâne o construcție integral rațională: „ar fi o poveste dacă am presupune că la începuturi a existat o mulțime de oameni fără vreo legătură unii cu alții"[123]). Doar în acest stat ficțional se pot bucura simultan oamenii de libertate și egalitate, fără a fi supuși în vreun fel autorității altora. Dar legile morale, spune Pufendorf, „ar avea o forță perfectă de a obliga omul, chiar dacă Domnul nu le-ar fi stabilit prin cuvântul său revelat"[124]. Ieșind din starea pur naturală, oamenii au intrat în „starea mixtă de natură", adică în forme variate de asociere, dintre care, ca la Althusius, familia patriarhală este cea dintâi. În acest stat mixt, egalitatea dintre oameni dispare din pricina autorității presupuse de orice relație socială, deși libertatea naturală rămâne intactă.[125]

Totuși, Pufendorf nu se oprește la *sociabilitas*, pentru că sociabilitatea nu este în sine suficientă: „cei care erau membri ai unei familii extinse se puteau bucura de o cale de a trăi ceva

---

122. Pentru o viziune la zi a influențelor lui Pufendorf, vezi T.J. Hochstrasser, „Socialitas and the History of Natural Law: Pufendorf's Defence of *De jure naturae et gentium*", în Hochstrasser, *Natural Law Theories*, ed. cit.

123. Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, James Tully (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 116.

124. *Elementorum*, II, Bk. II, Obs. IV, s. 3, p. 241, citat în Thompson, *Ideas of Contract*, ed. cit., p. 137. Pentru aceeași idee de obligație, vezi Robert von Friedburg and Michael Seidler, „The Holy Roman Empire and the German Nation", în Lloyd, Burgess & Hodson, *European Political Thought*, ed. cit., p. 169.

125. Thompson, *Ideas of Contract*, ed. cit., p. 137.

mai dezvoltată [decât aceia care trăiau în starea ficțională de natură], dar în nici un fel comparabilă cu viața civilă"[126]. Motivul nu este strict economic, adică sărăcia („de care familia pare capabilă [...] să-și scape membrii"), ci ține mai degrabă de securitate, care, printre alte lucruri, presupune judecata echitabilă a unui arbitru imparțial. Acest stadiu intermediar, care nu se rupe încă cu totul de starea de natură, dar nu este deocamdată nici o „comunitate civilă", este stadiul în care compromisul rămâne o soluție eficientă: „Dacă cineva, în starea naturală, fie nu face în mod voluntar bine lucrul pentru care a fost tocmit, fie prejudiciază pe cineva sau apare o dispută, se întâmplă că nu există ca cineva să aibă autoritatea de a-l obliga pe acest om să-și îndeplinească sarcina, să-l facă să îndrepte răul făcut sau să medieze controversa, așa cum se întâmplă în comunități, acolo unde se poate apela la ajutor la un magistrat civil. Iar asta întrucât Natura nu ne permite ca la fiecare ocazie să apelăm la mijloace violente, chiar dacă suntem convinși, în propriile noastre conștiințe, de justețea cauzei noastre; de aceea vom fi primii care vom încerca să vedem dacă chestiunea nu ar putea fi rezolvată într-un mod mai blând, fie printr-o discuție rațională privind chestiunea în cauză între părți, fie printr-un compromis liber și necondiționat, fie prin apel la arbitri. Iar aceștia vor trebui să rezolve chestiunea cu grijă egală pentru fiecare parte, și dând dreptate unuia vor trebui să ia în calcul doar faptele care privesc cauza, lăsând deoparte orice animozitate și tulburare a sufletului."[127]

---

126. Pufendorf, *op. cit.*, p. 118.

127. *Ibid.*, pp. 172– 173. Este interesant că în traducerea lui Michael Silverthorne nu apare nici o mențiune despre compromis, deși sensul e același: „Dar natura nu permite oricui să pornească războiul la cea mai mică provocare, chiar și pentru aceia care sunt pe deplin convinși de justețea cauzei lor, trebuie să se facă încercări de a rezolva chestiunea pe căi mai blânde, adică fie printr-o discuție prietenească între părți, fie printr-o promisiune absolută (nu condiționată) de a apela la decizia unor arbitri."

Pufendorf merge mai departe și subliniază importanța unui arbitraj imparțial, bazat pe documente demne de încredere, martori și „dovezi care nu admit nici un dubiu". Evident, un astfel de compromis clasic ar fi fost imposibil în starea „pură" de natură, unde nici un *compromissore* n-ar fi avut autoritatea de a face o astfel de judecată. Dar compromisul nu este întotdeauna o soluție, așa că oamenii au trebuit să părăsească această stare naturală și să intre într-un stat civil. Fără a intra în subtilități și fără a lua în calcul provocările create de contractul de tip „doi-pași-și-un-decret" al lui Pufendorf, este suficient să observăm că, după părerea lui, „primul" contract între indivizi are drept rezultat o *„persona moralis composita"*, o corporație cu personalitate legală (contractuală). „Oricine se va împotrivi va rămâne în afara viitorului stat."[128] Abia nou creata corporație este cea care, *ca întreg*, determină prin *„decretum"* care formă de guvernământ va fi instituită (monarhia, aristocrația sau democrația). În acest punct, corporația funcționează ca un ansamblu de tipul *democrației directe*, pentru că fiecare om este *liber* să-și exprime opinia. După cum subliniază Gough, acest *decretum* intercalat între două contracte „implică ideea că întreg corpul politic al poporului, așa cum a fost constituit prin contract, formează, în acel moment, un fel de adunare democratică"[129]. Încă o dată, la fel ca la Grotius (și la scriitorii francezi), opțiunile sunt clare: fie un transfer total al autorității, fie implicarea politică. Calea mai călduță, de mijloc, a autorității nu are nici un sens, cel puțin nu la acest nivel. În cele din urmă, apare și contractul de supunere însuși, între *populus*, luat în sens colectiv, pe de o parte, și distributiv (*singuli*), pe de alta, și suveran, fie că acesta este o singură persoană, fie că sunt mai multe. Doar atunci începe să existe un stat, la propriu vorbind. În acest moment, voința suveranului va trebui să fie înțeleasă ca „voință

128. *Ibid.*, p. 136.
129. Gough, *op. cit.*, p. 116.

a tuturor și a fiecăruia"[130]. Faptul că acest accent pus simultan pe indivizi și comunitate nu este un accident este dovedit de frecvența și insistența cu care Pufendorf repetă aceeași idee în locuri diferite și din perspective diferite. Statul, de exemplu, este „conceput ca o singură persoană [*persona*] și se distinge de toți indivizii particulari printr-un nume unic; are propriile sale drepturi speciale și deține proprietățile lui, pe care *nici un om, nici o mulțime de oameni și nici măcar totalitatea oamenilor* nu i le pot lua celui care deține puterea suverană sau căruia guvernământul statului i-a conferit puterea"[131]. Mai mult, autoritatea civilă își menține direcția descendentă. „Această viziune privind originea statului nu implică faptul că autoritatea civilă (*imperium civile*) nu se poate spune că provine de la Dumnezeu", pentru că Dumnezeu este cel care, prin rațiune, îi obligă pe oameni să urmeze dictatele legii naturale.[132]

După cum au observat mai mulți comentatori, această încercare de a împăca viziunea individualistă cu cea organică este mai degrabă inconsistentă și aproape imposibil de menținut. Vom vedea în capitolul următor că teoreticienii englezi ai contractului au opțiuni mult mai clare.

CONTRACTUALISMUL FRANCEZ DUPĂ HOBBES ȘI LOCKE

Edictul de toleranță de la Nantes, din 1598, și ascensiunea regelui Navarrei (chiar și cu convertirea lui catolicism) au schimbat complet perspectiva hughenotă asupra dreptului la rebeliune. Scriitori precum Hotman și Duplessis-Mornay scriau acum în favoarea dreptului ereditar al regilor la succesiune conform

130. Pufendorf, *On the Duty of Man*, ed. cit., p. 136.
131. *Ibid.*, p. 137, sublinierea mea.
132. *Ibid.*, p. 138.

Legii Salice.[133] Aliați cu curțile galice, hughenoții și-au îndreptat atacurile asupra iezuiților și susținătorilor supremației papale față de rege, și, vreme de decenii, ideea unei teorii contractualiste a fost abandonată în favoarea unui „veritabil cor de lăudători ai regalismului“[134]. După cum remarca Pierre Bayle în al său *Dictionnaire historique et critique* (*Dicționar istoric și critic*), doctrina hughenoților s-a dovedit asemenea unor „păsări migratoare care merg într-o țară vara și într-o alta iarna“[135].

Atitudinea a început să se schimbe din nou în anii care au precedat revocarea edictului, în 1685, când valul persecuțiilor s-a intensificat din nou. Totuși, într-o încercare disperată de a schimba părerea regelui, prima reacție din partea protestanților francezi a fost aceea de a face declarații și mai pasionale suveranului Franței. Astfel, cu doar două luni înainte de revocare, Elie Merlat, un pastor refugiat la Laussane, a publicat un *Traité du pouvoir absolu des souveraines* (*Tratat despre puterea absolută a suveranilor*), care rivaliza (și uneori chiar depășea) accentele absolutiste ale lui Hobbes, din care, de fapt, cita pe larg. Conform lui Merlat, la început oamenii erau buni de la natură, fără să fie supuși altei dominații în afara celor care rezultau din inegalitățile naturale între părinți și copii sau între darurile naturale ale fiecărui om. „Dacă această stare de inocență ar fi putut dura fără să apară păcatul, n-ar fi fost nevoie de conducători și de supuși, întrucât fiecare individ ar fi făcut din rațiunea sa lege și din voința sa judecător.“[136] Diferă însă de Hobbes

133. Pentru Hotman, vezi *Brutum fulmen papae Sixti V adversus Hernicum sereniss or De jure successionis regiae în regno Francorum*. Pentru Duplessis-Mornay, vezi *Mémoire contre la maison de Lorraine*, citat în Guy Howard Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion – With Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*, Octagon Books, New York, 1972, p. 4.

134. Dodge, *Political Theory*, ed. cit., p. 5.

135. Citat în *ibid.*, p. 4.

136. *Ibid.*, p. 8.

prin aceea că susține că și după Cădere omul rămâne un animal sociabil, care nu se iubește necesarmente doar pe sine. Nu era nevoie de vreun contract pentru a institui puterea suverană. Dumnezeu a creat asemenea putere pentru a-l proteja pe om de propriile păcate. Pentru ceea ce ne interesează pe noi, astfel de detalii fac toată „diferența". Chiar dacă Merlat conchide, la fel ca Hobbes, că suveranii „nu au nici o lege care să-i oblige cu privire la supușii lor", iar forța legii „nu stă strict în dreptatea ei, ci în autoritatea legiuitorului", tot el admite că în chestiuni de conștiință lipsa pasivă de ascultare este necesară, din moment ce conștiințele îi aparțin strict lui Dumnezeu.[137] În această situație, insistența asupra independenței lui *forum internum* este cu adevărat impresionantă. Ceea ce pentru Hobbes este o putere arbitrară naturală pentru Merlat este pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatele omului: „păcatele omului autorizează principiile lui Hobbes"[138].

Ar fi greșit să considerăm asemenea accente teologice drept rămășițe vechi ale unor teorii mai degrabă moderne. În afara faptului că rămânem captivi într-o perspectivă evoluționistă altminteri chestionabilă, o asemenea interpretare riscă să treacă cu vederea importanța pe care acești autori o acordau „detaliilor" de acest fel: *forum internum* era ținut cu gelozie la distanță de *forum externum*. Mai mult, el nu reușește să sesizeze o diferență mai profundă în privința unor asumpții fundamentale cu privire la relația dintre indivizi, cu privire la comunități și la politică, care sunt presupuse de o asemenea viziune teologică. Nu este un simplu „detaliu" dacă cineva presupune că indivizii au afinități care merg dincolo de interesul lor personal sau dacă cineva presupune preeminența rațiunii asupra voinței. Diferența dintre *forum internum* și *forum externum*, precum și cea dintre politica bazată pe rațiune și cea bazată pe voință, nu trebuie privită cu

137. *Traité du pouvoir absolu*, pp. 166–167, citat în *ibid.*, p. 9.
138. *Ibid.*, pp. 166–167, citat în *ibid.*, p. 10.

superficialitate, pentru că din aceste asumpții decurg o mulțime de consecințe cu privire la suveranitate, reprezentare, drepturi ș.a.m.d. „Dacă refugiații hughenoți [...] accentuau atât de mult ceva ce considerau inviolabil în om, numind conștiință sau credință ceea ce mintea mai seculară a numit rațiune, asta se datora convingerii lor că acest element inviolabil, fie el divin sau natural, face parte din structura universului. Prin urmare, a ataca conștiința, credința sau rațiunea din om nu presupune altceva decât a ataca legea universală a vieții, a distruge ființa însăși."[139]

Pierre Jurieu ne poate ajuta să aruncăm mai multă lumină asupra acestui punct, iar cartea lui Dodge, scrisă în 1938 și 1939 (înainte de al Doilea Război Mondial, care a făcut ca multe dintre operele lui Jurieu să nu mai fie disponibile), rămâne o resursă inestimabilă.[140] Cel mai activ apărător al cauzei calviniste, supranumit „Goliatul protestanților" sau „un Burnet francez", n-a îmbrățișat prea multe dintre ideile lui Merlat – dimpotrivă –, însă a împărtășit cu acest susținător al monarhiei absolute convingerea că, într-adevăr, conștiința omului îi aparține lui Dumnezeu și că nici o putere suverană nu are și nici n-ar trebui să aibă putere asupra ei. Dar el a mers mai departe, arătând că rebeliunea pasivă nu este întotdeauna suficientă. Atunci când poruncile regelui sunt contrare religiei și conștiinței, este necesară rebeliunea activă. „Regii nu au vreo putere asupra bunurilor și vieților noastre atunci când vor să-și extindă puterea asupra conștiințelor, care aparțin doar lui Dumnezeu. Bunurile și viețile noastre sunt atașate conștiințelor."[141] Cu toate acestea, în ciuda faptului că asta pare o mișcare șireată pentru a lega bunurile lumești de conștiință, Jurieu este de acord că, în cele din urmă, „proprietatea este mai puțin importantă decât libertatea, viața și religia" – o distincție care, printre alte lucruri

139. *Ibid.*, p. 137.
140. *Ibid.*
141. *Avis à tous le allies*, 1705, pp. 18–23, citat în *ibid.*, p. 29.

(după cum observă Dodge), îl diferențiază de contemporanul său Locke, cu care a fost adesea (și încă este) comparat.[142]

Spre deosebire de Locke, Jurieu nu discută foarte mult starea de natură. În lucrarea sa *Lettres pastorales*, se mulțumește să observe, la fel ca Merlat, că la început oamenii trăiau într-o stare de natură, liberi și independenți unii de alții, cu excepția dependențelor poruncite de Dumnezeu în cadrul aceleiași familii. Proprietatea era deținută în comun, dar, încă o dată, apariția păcatului a stimulat diviziunea proprietății și apariția guvernământului, al cărui rol este, înainte de toate, moral. Trecerea de la starea de natură la societăți sau *peuples* este abruptă, așa cum arată în special în *Examen d'un libelle contre la religion* (1691). Răspunzând acuzațiilor lansate de rivalul său, Pierre Bayle, Jurieu constată că cea mai bună apărare rămâne atacul. Autorul (presupus) necunoscut al volumului *Libelle*, argumentează el, nu poate pretinde că regii își obțin autoritatea în mod direct („*immédiatement*“) de la Dumnezeu. Va trebui întâi să respingă următoarele teze, care-i subminează, la rândul lor, argumentul:

„1) Că toți oamenii se nasc liberi & liberi în mod natural, așa cum toate bunurile naturale sunt nedivizate. 2) Că oamenii ar putea trăi fără stăpâni, fără a divide bunurile și fără a viola legea naturii. 3) Că doar necesitatea de a păstra pacea i-a forțat să-și creeze stăpâni și să împartă bunurile. 4) Că popoarele care au creat suverani pentru conservarea proprie nu le-au putut da putere fără limite din moment ce nu o aveau nici ei înșiși și nu le puteau da nici puterea de a distruge societatea din moment ce asta era împotriva naturii.“[143]

După cum se poate vedea din trecerea de la pasul trei, necesitatea care i-a „forțat“ pe oameni să-și inventeze stăpâni,

142. *Ibid.*, p. 45.

143. *Examen d'un libelle contre la religion, contre l'Etat et contre la révolution* (1691), disponibil la: http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-82285&I=221&M=chemindefer, 93–94 (220–221).

la pasul patru, în care se vorbește deja despre „popoare“, nu pare să necesite explicații suplimentare. După și înaintea acestui paragraf, Jurieu pare să vorbească numai despre *les droits des peuples* (drepturile popoarelor), fără a face vreo aluzie sau a avea vreo formulare măcar apropiată de drepturile indivizilor. După cum observă Dodge, în ciuda faptului că a fost acuzat de influențe străine (adică britanice), „pentru Jurieu, drepturile care trebuie garantate sunt drepturile popoarelor sau ale națiunilor, și nu strict drepturile indivizilor, ca la Locke“[144]. Încă o dată, comunitatea este aceea care stabilește regii, nu indivizii, iar aici nu există o distincție clară între un contract social și unul guvernamental, deși alte paragrafe par să implice asta (precum cazul „republicii“ lui Israel, sub judecători). Din perspectiva unui medievalist, nu era nimic nou sub soare.

„Precum conciliariștii din secolul al XV-lea, Jurieu are tendința de a vedea localizarea suveranității în cadrul unei comunități nu drept rezultat al deliberării fiecărui membru al corpului politic, ci drept rezultat al scopurilor pentru care fiecare om trăiește într-o societate. Mai mult [...], teoria suveranității populare propusă de el era bazată mult mai mult pe maxima romană „*Salus populi suprema lex esto*“ decât pe concepția drepturilor individuale. Asemenea doctrine sunt chiar străine teoreticienilor moderni ai democrației, precum Locke sau, poate, Rousseau.“[145]

Ca să fim cinstiți, nu există prea multe surprize în scrierile lui Jurieu, în ciuda faptului că îl desparte un secol de scrierile primilor monarhomahi și în ciuda faptului că, în această perioadă, lucrările lui Hobbes deveniseră extrem de populare. Pe la sfârșitul secolului al XVI-lea, faptul că un contract sau un pact mutual e expres sau tacit nu schimbă faptul că ambele părți au obligații, atât timp cât sunt raționale. „Este sigur, așadar,

---

144. Dodge, *op. cit.*, pp. 63–65.
145. *Ibid.*, p. 93.

că nu există nici o relație care să-i privească pe stăpâni, servitori, tați, copii, soți, soții care să nu fie stabilită pe baza unui pact și a unor observații mutuale."[146] Dar, dacă tatăl trece dincolo de datoriile sale părintești și acționează irațional, încercând de exemplu să-și ucidă copilul, acesta are dreptul să se apere, și la fel are dreptul și poporul atunci când suveranul nu mai reușește să-l protejeze, chiar și în cazul în care fusese învestit cu putere absolută. (Jurieu, la fel ca mai toți autorii acelei perioade, face o distincție între puterea absolută și puterea nelimitată.) Încă o dată, dreptul la rebeliune nu este individual, iar rezistența este permisă numai atunci când este amenințat binele unei întregi comunități, adică al unei *universitas*.

Preeminența rațiunii asupra voinței este evidentă atunci când Jurieu răspunde acuzațiilor lui Bayle, care susținea că principiile lui vor acorda dreptul la rebeliune oricărei minorități nemulțumite sau chiar oricărui individ. El răspunde că a aduce asemenea acuzații înseamnă a confunda dreptul pozitiv cu legile civile. „Dacă aceasta este o lege pozitivă și o instituție pur umană, de ce o transformăm pentru noi într-o lege divină și într-un drept inviolabil? Dacă este o lege naturală și divină, atunci n-ar trebui să sufere excepții; pentru că ceea ce ordonă Dumnezeu și natura e adevărat pentru unul, pentru doi, trei sau pentru mai mulți: numai circumstanțele pot modifica natura faptelor, dar numerele nu schimbă nimic."[147]

Faptul că oamenii au ales, de dragul păcii și al bunei înțelegeri, să adopte judecata majorității ca fiind cea corectă nu poate ascunde realitatea că uneori majoritatea se poate înșela în detrimentul lui Dumnezeu, al naturii și al rațiunii. Dacă n-ar fi așa, argumentează Jurieu, orice majoritate ar putea comite orice crimă în numele pretenției că este deținătoarea dreptății, în ciuda evidențelor contrarii. Nimeni n-ar putea contrazice în

146. Citat în *ibid.*, p. 50.
147. *Examen d'un libelle*, p. 168 (295).

mod serios și rezonabil aceste idei. Oricum, simplul fapt că majoritatea voințelor s-ar putea dovedi uneori irațională nu înseamnă că există cineva, fie o minoritate, fie o persoană, care ar fi îndreptățit să se revolte chiar dacă ar avea de partea sa natura, pe Dumnezeu sau rațiunea. Acesta este un principiu care „este absolut necesar pentru menținerea ordinii“[148]. Nimic nu se schimbase de un secol de când Pierre Charron, urmând exemplul lui Socrate, a refuzat să se compromită apărându-se în fața unor false acuzații. După Jurieu, de asemenea, oamenii ar trebui să suporte chiar și o moarte nedreaptă nu fiindcă ar fi echitabilă, ci pentru că, în mod evident, nu este; nu din pricina numărului acuzatorilor, pentru că, firește, numărul nu are de-a face cu ceea ce este drept și nedrept; ci doar de dragul ordinii, astfel încât alți oameni, condamnați la moarte pe drept, să nu aibă la dispoziție un exemplu periculos. Singurele două cazuri în care este permisă rebeliunea este atunci când un atac asupra religiei ar putea duce la pierderea de suflete sau atunci când o mare parte a societății este amenințată cu distrugerea imediată – cu alte cuvinte, atunci când ceea ce se află în pericol este fie unicitatea forului interior, fie similitudinea caracteristică forului exterior.[149]

Nu e nici o îndoială că stilul literar viguros al lui Jurieu compensează în mare parte pentru lipsa lui de originalitate și explică popularitatea de care s-a bucurat încă din timpul vieții. Există însă o problemă politică centrală pentru care acest Goliat al protestantismului pare să-și merite porecla – chestiunea suveranității. În această privință, explicația lui Jurieu pare să clarifice o chestiune despre care am vorbit și eu și care le părea paradoxală unor autori ca J.W. Allen: de ce toți acești autori insistă asupra faptului că prințul este un delegat al poporului suveran, în timp ce susțin deopotrivă că este un agent și un delegat al

148. *Ibid.*, p. 171 (298).
149. *Ibid.*, pp. 172–175 (299–304).

Domnului?[150] Deloc surprinzător, metafora folosită de Jurieu este teologică și ar fi avut sens pe deplin pentru contemporanii săi: „Așa cum oamenii nu încetează a fi fost făcuți după chipul lui Dumnezeu pentru că au fost născuți de alți oameni, la fel regii sunt imagini ale Divinului chiar dacă își datorează originile imediate poporului."[151] Distincția dintre autoritatea imediată și cea intermediară este utilizată de Jurieu pentru a-și explica atitudinea ambivalentă față de suveranitate atât în cazul societăților religioase, cât și al celor civile. Nu este o autoritate ascendentă, nici una descendentă, ci o mișcare circulară. „Este o autoritate care urcă (*ascends*) și a cărei mișcare este circulară. Nu merge în jos (*descends*), pentru că nu trece imediat de la Dumnezeu la Sinoade, de la Sinoade la pastori și de la pastori la popor, ci trece direct de la Dumnezeu la popor, iar de la popor merge în sus către Sinoade și Episcopi, acesta este felul în care circulă autoritatea în societățile confederate."[152]

Acest mod de exprimare poate fi înșelător dacă se ignoră distincția dintre autoritatea imediată și cea intermediară. Dumnezeu acordă autoritate directă, într-o manieră descendentă, poporului însuși, în timp ce episcopii își dobândesc autoritatea numai într-o manieră intermediară, ascendentă. De partea seculară, avem de-a face cu un transfer imediat de autoritate de la Dumnezeu la popor, iar apoi de la popor la magistrați, care aleg fie un rege, fie un consiliu care să-i reprezinte. Cauza primară este Dumnezeu, cauza secundară este poporul. Numai atunci autoritatea descinde din nou asupra magistraților minori. Este o mișcare circulară, care purcede inițial descendent, apoi ascendent, pentru a redeveni descendentă, care are darul de a aduce lumină asupra multor aspecte mai confuze care priveau nu doar originea suveranității, ci și cui se acordă dreptul la

150. Allen, *A History of Political Thought*, ed. cit., p. 317.
151. Dodge, *Political Theory*, ed. cit., p. 47.
152. *Traité de la puissance de l'Église*, pp. 106–107, citat în *ibid.*, p. 89.

rebeliune și în ce temei. Faptul că poporul își dobândește suveranitatea direct de la Dumnezeu nu înseamnă că acesta se poate purta într-un fel lipsit de respect și de onoare sau că are libertatea de a nu urma deciziile magistraților superiori, chiar și atunci când aceștia le înșală încrederea, atât timp cât acest fapt nu amenință bunăstarea întregului.

Prin urmare, popoarelor nu ar trebui să li se amintească prea des de drepturile lor, pentru că o astfel de acțiune ar putea hrăni semințele revoltei în cele o mie de capete ale „bestiei". Pe de altă parte, regii nu ar trebui nici ei lingușiți prea des cu privire la puterea și independența lor, pentru că asta poate duce la rezultate catastrofale pentru popor. De fapt, Jurieu, la fel ca mulți dintre predecesorii săi, refuză să traseze granițe precise drepturilor popoarelor sau suveranilor. Nu există niște roluri precis delimitate pentru astfel de situații și totul depinde de cât de rezonabilă este chestiunea aflată în discuție.[153] Din moment ce autoritatea nu este creată printr-un transfer voluntar al drepturilor individuale, ea rămâne în mod fundamental un obiect al disputei.

Jurieu nu era sub nici o formă singur printre exilații francezi care luaseră partea Revoluției Engleze, folosindu-se, pentru a-și susține argumentele, de tot felul de versiuni mai mult sau mai puțin rafinate ale teoriei contractualiste. Printre celelalte figuri proeminente au fost Jacques Abbadie, Antoine Coulan și nepotul lui Duplessis-Mornay, La Combe de Vrigny.[154] Dar, în ciuda

---

153. *Examen d'un libelle*, în special 4–5 și 70–75.

154. Pentru Jacques Abbadie, vezi lucrarea lui *Défense de la nation Britannique, où les Droits de Dieu, de la nature et de la société sont clairement établis du sujet de la Révolution d'Angleterre contre l'auteur de l'Avis important aux Réfugiés* (1693); pentru Antoine Coulan, vezi *Défense des réfugiés* (1691); pentru La Combe de Vrigny, vezi *Défense du parlement d'Angleterre dans la cause de Jacques II, où il est traité de la puissance des rois et du droit des peuples* (1692).

diferențelor dintre ei (oricât ar fi de importante în multe privințe), în ceea ce ne interesează pe noi, toți aveau în comun cu Jurieu o anumită abordare: apărau drepturile parlamentului britanic de pe o poziție care avea în comun cu poziția omologă britanică doar forma, nu și asumpțiile de bază.

8
Contractul britanic văzut drept compromis

Noțiunea originară și adevărată a societății civile și a guvernării este aceea că este un compromis făcut de un grup de oameni, prin care aceștia renunță la dreptul lor de a pretinde compensații.

— GILBERT BURNET

Analizând modernitatea, gânditoarea franceză contemporană Chantal Delsol face distincția dintre ceea ce numește o societate „a rolurilor" și una a „funcțiilor". „Un rol este conferit în avans, adesea înscris în destinul individului, și este inalienabil. O funcție este aleasă de individ, îi este exterioară și pare interșanjabilă cu alte funcții. O societate de roluri este diferențiată și ierarhică. O societate de funcții tinde spre omogenitate și uniformitate."[1]

Distincția dintre *roluri* și *funcții* este dublată, în analiza lui Delsol, de o paralelă între *persoane* și *indivizi*. Rolurile „rămân puternic personalizate, fie că sunt obscure sau foarte vizibile". Funcțiile, pe de altă parte, se pot schimba între ele, la fel ca și indivizii care le exercită. „Funcțiile nu presupun în mod obligatoriu o persoană anume, pentru că pot fi îndeplinite și de altcineva."[2] Funcția unui părinte poate fi îndeplinită de orice lucrător social, dar rolul tatălui este unic și puternic personalizat. În lumina a ceea ce am scris în capitolele anterioare, ar trebui să fie limpede deja că, în timp ce Franța a rămas o lungă perioadă o societate de roluri care „vedea inegalitate peste tot, chiar si acolo unde nu exista", Anglia s-a mișcat mai repede către o

---

1. Chantal Delsol, *Icarus Fallen: The Search for Meaning in an Uncertain World*, tr.: Robin Dick, ISI Books, Wilmigton, 2003, p. 139.
2. *Ibid.*, pp. 142–143.

societate de funcții, una care „vede egalitate peste tot, chiar și acolo unde nu exista“[3].

Dintr-o perspectivă teoretică, după cum am văzut în capitolul anterior, viziunea corporatistă în care fiecare individ era chemat să îndeplinească un rol anume a fost tradusă în diferite versiuni ale teoriei contractualiste printr-un refuz de a echivala persoane de neînlocuit cu indivizi care puteau fi înlocuiți unii cu alții. Contractul se încheia între poporul conceptualizat ca întreg și reprezentanții săi (rege, Stări, magistrați etc.). Ceea ce conta cel mai mult și în primul rând în astfel de teorii era binele comun al *le peuple* și, mai specific, partea lui cea mai rezonabilă. Partea mai înțeleaptă *era* poporul, în același fel în care creierul (adică conștiința) sau inima (adică sufletul) se spune că *sunt* acea persoană. Un contract irațional era automat nul, întrucât exigența raționalității nu putea fi înlocuită de voința pură. Dar perspectiva unei simple îmbinări a voințelor era privită cu spaimă de majoritatea autorilor francezi ai perioadei, care se refereau la mulțime ca la „bestia cu o mie de capete“. Deloc surprinzător, teoriile contractualiste nu au devenit niciodată cu adevărat populare în Franța secolului al XVII-lea.

Din acest punct de vedere, lucrurile stăteau cu totul diferit pe celălalt mal al Canalului, atât în termeni practici, cât și teoretici. Am văzut deja cum, din pricina particularităților istorice – dintre care omogenizarea parțială a alianțelor locale, creșterea rolului parlamentului național, alegerile disputate cu diversificarea formelor de franciză politică au jucat, probabil, rolul cel mai important –, Anglia a fost țara care a experimentat la o scară fără precedent dezvoltarea a ceea ce am numit „individualism centrifug“. Începând cu secolul al XVI-lea și din ce în ce mai mult în toată perioada secolului al XVII-lea, *fiecare* englez era considerat și se simțea (cel puțin până la un anumit punct) reprezentat *în mod egal* de reprezentanții săi, de rege sau

3. *Ibid.*, p. 144.

de rege în parlament. Consimțământul lor era și consimțământul lui, după cum au arătat cu claritate Sir Thomas Smith sau Richard Hooker. Prin urmare, direcția reprezentării s-a schimbat. Individul sau, mai exact, voința individului a devenit sursa mai degrabă inatacabilă a reprezentării politice. Societatea engleză, după cum a spus Kahn, a evoluat „într-o societate de indivizi discreți", bazată pe „noua ficțiune a subiectului politic autonom – un subiect care nu se mai definea prin statut sau prin poziția într-o ierarhie"[4].

Totuși, prin aceea că englezul accepta că *el* este reprezentat în mod egal în raport cu alții de către reprezentantul *său*, accepta deopotrivă și să-și piardă unicitatea. Nu mai era o persoană, devenise un individ. Nu mai îndeplinea un rol, începuse să efectueze o funcție. De îndată ce costumul a devenit persoana, accentul s-a mutat de la cerința raționalității la voința majorității. Pe la 1566, în a sa *De republica anglorum*, Sir Thomas Smith vorbește despre un principiu stabilit, pentru care nu solicită informații suplimentare și conform căruia, în ambele Camere, „cu cât hotărăsc mai mulți, cu atât e mai bine stabilit un lucru"[5]. „Nici un alt regat al Europei nu a obținut nimic comparabil vreme de două secole."[6] Chiar și mișcarea neostoică din Anglia, profund influențată de gânditorii francezi, în special de Montaigne și Charron, „și-a schimbat brusc direcția în comparație cu ce se întâmpla în restul Europei, devenind adăpost pentru tot felul de nefericiți și cinici ai curții iacobine și un obiect al suspiciunii [...], mai degrabă decât baza teoriei politice monarhiste", așa cum s-a întâmplat pe celălalt mal

---

4. Victoria Kahn, *Wayward Contracts: The Crisis of Political Obligation, 1640–1674*, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 13.

5. Sir Thomas Smith, *De republica anglorum*, Leonard Alston (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1906, p. 55.

6. Michael Davis, *Actual Social Contract and Political Obligation: A Philosopher's History through Locke*, Edwin Mellen Press, Lewiston, N.Y., 2003, p. 105.

al Canalului.[7] La momentul Revoluției Engleze, exista deja în uz un nou vocabular politic, în care termeni precum „voință" și „interes" ocupau un rol central. Privind înapoi către anii '40 ai secolului al XVII-lea, prezbiterianul Charles Herle remarca, în 1655, că „termenul *Interes* este unul care a sosit mult mai târziu în vocabularul nostru" (*Wisdomes Tripos*, p. 169).[8]

În acest moment, este util să ne reamintim faptul că astfel de distincții nu erau atât de clare ca într-o prezentare academică. Cu toată modernitatea perioadei, termenii erau încă amestecați și semnificațiile lor erau încă obiect de dispută. Se desfășura „o luptă pentru limbaj și pentru reprezentare", după cum spune Kahn.[9] Am văzut, de exemplu, că nici măcar englezii nu erau pregătiți să renunțe la limbajul „corpului politic ca întreg", deși, în cea mai mare parte a timpului, l-au înțeles ca pe un grup de indivizi de sine stătători uniți de voințele lor. În același fel, aristocrații englezi păreau la fel de des preocupați de „bestia cu o mie de capete" ca și omologii lor francezi – de la care se pare că au preluat oricum expresia, prin traducerea lui Montaigne de către Florio în 1603 sau a lui Du Bartas de către Sylvester.[10] Chiar și Levellers și republicani precum Milton își exprimau disprețul pentru mulțimea needucată și vulgară.

Evident, „lupta" pentru popor reprezenta o armă cu două tăișuri. „În ziua de azi, nu mai există nimic vulgar în afara oamenilor de stat care nu iubesc cuvântul «popor»", comenta ironic

---

7. Lisa Ferraro Parmelle, „Neostocism and Absolutism in Late Elizabethan England", în *Politics, Ideology and the Law in Early Modern Europe: Essays in Honor of J.H.M. Salmon*, Adrianna E. Bakos (ed.), University of Rochester Press, Rochester, N.Y., 1994, p. 13.

8. Citat în Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 223.

9. Kahn, *Wayward Contracts*, p. 1.

10. Pentru o excelentă analiză a acestui subiect, vezi Christopher Hill, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, în special pp. 181–204.

Francis Bacon.[11] Şi, chiar dacă acel cuvânt nu includea femeile, copiii sau săracii, este evident că Anglia secolului al XVII-lea a cunoscut o creștere incredibilă a incluziunii politice.[12] Deja la momentul dezbaterilor prilejuite de Mustrarea cea Mare (*Grand Remonstrance*), în 1641, „proprietarii erau mai pregătiți [...] decât oricând după 1536 să susțină o revoltă populară (dacă nu chiar să participe la ea)"[13]. „Pentru mulți, atât în parlament, cât și în țară, poporul nu mai trebuia doar guvernat, el trebuia să acționeze în parteneriat cu reprezentanții lor din Casa Comunelor."[14] În octombrie 1647, Laurence Clarkson a întrebat direct: „Cine sunt asupritorii dacă nu nobilii și aristocrații? Şi cine sunt oprimații dacă nu țăranii, fermierii, negustorii şi lucrătorii? [...] Nu cumva i-am pus pe asupritori să vă elibereze de sub jug?"[15] Speriat de posibilele implicații ale unei astfel de incluziuni, Sir Edward Dering, uitând de populismul pe care el însuși îl proferase cu doar șase luni în urmă, a protestat împotriva Mustrării celei Mari, această „coborâre a parlamentului către popor". „Nu mi-am imaginat că va trebui să protestăm la rândul nostru, că vom spune povești oamenilor sau că vom vorbi despre rege ca despre o a treia persoană. Nici nu aștept

11. C.D. Bowen, *Francis Bacon*, p. 144, citat în Hill, *Change and Continuity*, ed. cit., p. 192.

12. Pentru o perspectivă oarecum diferită, vezi *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. 3, *People and Ideas in 17th Century England*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1985, în special cap. 12. Deși nu pun la îndoială distincția lui Hill dintre „popor" și „săraci", simplul fapt că în cadrul poporului au ajuns să fie incluși țărani liberi, artizanii și meșteșugarii dovedește exact punctul meu de vedere.

13. Hill, *op. cit.*, p. 203.

14. Derek Hirst, *The Representative of the People? Voters and Voting in England under the Early Stuarts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 193.

15. L. Clarkson, *A Generall Charge or Impeachment of High Treason in the Name of Justice Equity, against the Communality of England*, 1674, 18, citat în *The Collected Essays of Christopher Hill*, ed. cit., p. 264.

vindecarea plângerilor noastre de la oamenii de rând și nici nu-mi doresc să fiu vindecat de către ei."[16]

Aceeași combinație de asemănări și deosebiri pe cele două maluri ale Canalului poate fi întâlnită și în cazul teoriilor contractualiste. Influența monarhomahilor francezi și a altor figuri tutelare (în special Grotius și Althusius, dar nu numai ei) este dificil de negat. La fel, sunt greu de negat și diferențele. Pentru a identifica și sorta aceste elemente din cantitatea vastă de material, atât din sursele principale, cât și din cele secundare, voi apela din nou la strategia „tunelului" folosită în capitolul anterior. Mă voi concentra din nou aproape exclusiv asupra celor două aspecte care revelează legătura dintre teoriile contractualiste și o anumită manieră specifică de înțelegere (și folosire) a compromisului: a) asumpția egalității (sau absența ei) între indivizii care încheie un contract, ca o precondiție a oricărui compromis; b) existența (sau inexistența) unui moment în care indivizii să își delege drepturile (politice) în mâinile unei persoane sau ale unui grup, creând nu numai un arbitru „artificial", dar, în același timp, premisele unei sfere politice „profesioniste", distincte. Această separare a politicii de indivizii „obișnuiți" va naște, după cum vom vedea, întrebări tulburătoare cu privire la rolul sau statutul a ceea ce contractualiștii au numit „societate civilă".

După cum am văzut, în secolul al XVII-lea contractualismul era deja o practică bine stabilită în Anglia. Totuși, un astfel de mod de a privi lucrurile nu ar fi fost posibil în absența unui volum mai semnificativ de literatură teoretică. Până la urmă, după cum spune Quentin Skinner, „ceea ce poate fi făcut în politică este limitat de ceea ce poate fi legitimat. Ceea ce speri

16. John Rushworth, *Historical Collections, 1659–1701*, IV, ed. cit., pp. 425–428; vezi și Sir E. Dering, *A Collection of Speeches*, pp. 108–109, 118, citat în Hirst, *The Representative of the People?*, ed. cit., p. 187, și în Hill, *Change and Continuity*, ed. cit., p. 193.

să legitimezi depinde însă de ce cursuri ale acțiunii poți întrevedea în mod plauzibil sub principiile normative existente"[17]. Așadar luptele teoretice ale Angliei secolului al XVII-lea nu trebuie privite cu superficialitate. Restul capitolului este dedicat acestui corp de literatură. Dar și dacă ne-am limita la analiza celor două chestiuni numite mai sus – egalitatea și delegarea – tot ar rămâne foarte mult material de acoperit. În aceste circumstanțe, selecția este de neevitat, și totuși discutabilă. Criteriul de selecție folosit este relevanța. Pentru a verifica impactul gândirii contractualiste asupra Angliei secolului al XVII-lea, voi începe pieziș, discutând în primele două părți două teorii rivale, mai exact patriarhalismul și republicanismul, pentru a vedea cum discutau contractualismul susținătorii lor. Dacă se va putea arăta că în acea perioadă gândirea contractualistă era pivotul în jurul căruia se învârteau toate justificările, atunci se va putea demonstra și centralitatea gândirii contractualiste pentru *Weltanschauung*-ul britanic. Restul capitolului va încerca să demonstreze cum pentru britanicul secolului al XVII-lea, de la Hobbes la Burnet, contractul era asimilat cu compromisul, fapt care explică modul pozitiv în care erau privite atât contractul, cât și compromisul.

PATRIARHALISM ȘI CONTRACTUALISM

După cum argumentează convingător Gordon Schochet, teoriile patriarhaliste și cele contractualiste nu au fost succesive din punct de vedere istoric, ci mai degrabă complementare, prima încercând să se adreseze provocărilor lansate de prima. Din moment ce apelurile la origini erau pe larg acceptate în perioada Stuarților, ambele teorii au încercat să dezvolte ceea ce Schochet a numit „asumpții politice genetice". Înainte de

---

17. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 105.

apariția unei teorii contractualiste, nu a fost nevoie de o contrateorie patriarhalistă. Ceea ce ne interesează pe noi este faptul că lectura patriarhalistă a teoriilor contractualiste confirmă perspectiva individualistă și egalitaristă asupra contractului. Pe la 1606, în *Convocation Book*, lucrare care a încercat (fără succes) să adauge un corp de principii politice doctrinelor anglicane, înțelegerea comună premiselor contractualiste este limpede:

„Dacă se va afirma, așadar, că oamenii, la început lipsiți de educație bună și de civilitate, alergau precum bestiile sălbatice prin păduri și pe câmpuri, odihnindu-se în peșteri și în grote, *nerecunoscând superioritatea vreunuia în raport cu ceilalți*, până când experiența i-a făcut să înțeleagă necesitatea guvernării; și că din această pricină i-au ales pe unii dintre ei să poruncească și să-i conducă pe ceilalți, *dându-le putere și autoritate să facă asta*; și că, în consecință, toată puterea civilă, jurisdicția și autoritatea au fost derivate la început de la popor, de la *mulțimea dezordonată*; or că această autoritate se află încă în ei sau că e dedusă în mod natural din consensul lor; iar nu că aceasta este porunca Domnului, pogorâtă inițial de la el și depinzând de el, *mare greșeală se va săvârși.*“[18]

Avem de-a face aici cu indivizi egali („nerecunoscând superioritatea vreunuia în raport cu ceilalți“), incapabili să decidă ceva exact din pricina acestei egalități. Prin urmare, singura soluție de a evita violența nesfârșită este crearea unui guvernământ prin transferul puterii și autorității fiecărui individ „unora“ care vor deveni deopotrivă judecători și garanți ai legii. Acest pasaj, ca atâtea altele, face limpede faptul că la începutul secolului al XVII-lea schimbarea direcției reprezentării din descendentă

18. *Convocation Book*, cap. 2, pp. 2–3, sublinierea mea, citat în Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Basic Books, New York, 1975, pp. 92–93. Refuzată de James, cartea a fost prima oară publicată în 1690 de William Sancroft, arhiepiscop de Canterbury.

în ascendentă provocată de versiunile britanice ale contractualismului era deja evidentă contemporanilor cu spirit critic.

Robert Filmer este probabil cel mai faimos exponent al patriarhalismului care a emis critici cu privire la natura „corpurilor reprezentative“ și a modurilor prin care oamenii „își pot transfera consimțământul“: contractualiștii, spune el, nu se străduiesc niciodată să clarifice dacă acest consimțământ este „explicit sau tacit, colectiv sau reprezentativ, absolut sau condiționat, liber sau forțat, revocabil sau irevocabil“ – asemenea întrebări sunt ignorate într-o manieră convenabilă.[19] Cu toate acestea, probabil cea mai dură dintre criticile aduse de Filmer privește dificultatea pretenției de a susține că „întreg poporul“ nu este decât un grup de indivizi. „Poporul în întregime este un lucru atât de nesigur și de schimbător, încât se modifică în fiecare clipă, așadar fiecare copil ar trebui întrebat din clipa în care se naște dacă este de acord cu guvernarea, dacă realmente se vrea consultarea întregului popor.“[20] Observațiile cu privire la discrepanțele dintre teorie și practică sunt relevante și azi (sau în primul rând azi), când participarea oamenilor la procesul electoral a atins un minimum istoric fără precedent. „Literal și în sensul cel mai larg, cuvântul popor desemnează pe toată lumea, dar, figurat și sinecdocic, el semnifică de cele mai multe ori cea mai mare parte a unei mulțimi, iar alteori, partea cea mai bună, mai bogată sau mai înțeleaptă sau cine știe ce altă parte; iar alteori, o parte foarte mică poate vorbi prezumtiv în numele întregului popor, dacă nu apare vreo parte opusă cu aceleași pretenții.“[21]

---

19. Sir Robert Filmer, *Observations upon Aristotles Politiques Touching Forms of Government, in Observations concerning the original and various forms of government, as described, viz. lst. Upon Aristotles politiques. 2d. Mr. Hobb's...*, London, 1696, p. 146.

20. *Ibid.*, p. 121.

21. *Ibid.*, p. 226, citat în Schochet, *Patriarchalism*, ed. cit., p. 124.

Odată ce se renunță la varianta conceptualizată a poporului în favoarea accepțiunii mai „realiste" care privește poporul ca pe un grup de indivizi, problemele devin aproape insurmontabile. Aceleași dificultăți sunt întâlnite la fiecare nivel al ansamblului reprezentativ. „Se poate observa la fiecare adunare că nu ia parte la guvernare în întregime, ci numai cu cea mai mare parte a ei." Dacă va lua cineva în serios ideea că o adunare, să spunem parlamentul, presupune o unitate de voință datorită majorității, „atunci va trebui să accepte și faptul că aceeași adunare poate constitui, în aceeași ședință, mai multe state, pentru că, în cadrul aceleiași dezbateri și cu aceleași voturi, cei mai mulți oameni sau chiar aceiași oameni nu vor fi de acord unii cu alții; și chiar și cel mai mic dezacord, fie în privința persoanelor, fie în privința numărului, modifică forma de guvernare". Dacă guvernarea își ia autoritatea de la voința combinată a majorității, atunci guvernarea va dura doar atât timp cât durează acea majoritate. „Pentru că într-o clipă, ca după o simplă clipire din ochi, guvernarea va începe sau va sfârși odată cu votul lor."[22] Prin urmare, „este fals și impropriu să spunem că o mulțime întreagă, fie Senatul, Consiliul sau orice altă mulțime, guvernează, când cea mai mare parte este de fapt cea care conduce. Pentru că mulți dintre cei ce alcătuiesc mulțimea astfel constituită sunt atât de departe de a participa în procesul de guvernare, încât adesea sunt conduși împotriva și în răspărul propriei voințe"[23].

Dacă vom crede că, într-adevăr, oamenii sunt liberi de la natură și că vor fi guvernați doar prin consimțământ, de aici rezultă că nu vom putea echivala niciodată voința majorității cu voința întregului popor. Aici, Filmer poartă un atac direct asupra noțiunii de suveranitate a lui Bodin. Atunci când este discutat statutul Stării Populare, „când întreg poporul sau cea

22. *Ibid.*, p. 110.
23. *Ibid.*, p. 111.

mai mare parte a lui deține suveranitatea", Bodin oferă exemplul celor „șaizeci de mii de cetățeni": dacă patruzeci de mii dintre ei au suveranitatea, iar douăzeci de mii n-o au, tot va trebui numită Stare Populară. „Dar", argumentează Filmer, „și dacă suveranitatea ar fi deținută de cincizeci și nouă de mii nouă sute nouăzeci și nouă de oameni, tot nu va trebui numită Stare Populară, pentru că din aceleași motive din care este exclus un om pot fi excluse apoi sute sau mii ori chiar partea majoritară". Odată ce principiul este acceptat, nimeni nu poate fi lipsit de dreptul său de a fi guvernat prin consimțământ, indiferent dacă este parte a minorității sau a majorității. A crede că oamenii acceptă în mod voluntar să-și delege puterea unei majorități este absurd, argumentează Filmer, este absurd atât timp cât este natural *să se folosească ei înșiși de ea* pentru legile care îi privesc. „Iar a presupune că poporul se poartă așa nefiresc încât să consimtă de la început să-și cedeze drepturile unei părți majoritare (ca și cum ar avea libertatea doar pentru a o ceda, și nu pentru a se folosi de ea) este nu numai improbabil, ci și imposibil."[24] Din moment ce și la un proces cu jurați în care fiecare dintre cei doisprezece își reține vocea negativă în raport cu majoritatea, Filmer se întreabă: „Până în ce punct trebuie păstrată libertatea naturală a fiecărui om, permițându-i-se opinia negativă, care este numai o continuare a activității lui în cadrul stării, unde se presupune că natura l-a pus de la bun început?"[25]

După cum se vede, Filmer este hotărât, așa cum fusese și James I înaintea lui, să lupte cu contractualiștii, ducând la ultimele consecințe teoriile lor. Atunci când vine vorba despre „reprezentarea poporului", se aplică aceeași strategie. Presupușii „reprezentanți" ai poporului, spune el, sunt de fapt „reprezentanți ai provinciilor, orașelor și târgurilor", dar nici măcar ei nu sunt aleși de întreg poporul și nici măcar de cea mai mare

24. *Ibid.*, pp. 120–121.
25. *Ibid.*, p. 121.

parte a lui. Chiar și așa, toți acești reprezentanți nu se pot întâlni în acest timp, „dar tot trebuie închipuiți ca și cum ar fi poporul". Și, chiar așa stând lucrurile, și acești reprezentanți au nevoie de alți reprezentanți („pentru a-și reprezenta reprezentanții") pentru a putea prelucra legile în comitete. În asemenea adunări de mici dimensiuni, există și un Conducător, care îi poate convinge cu ușurință pe alții să-l urmeze. Cum se poate pretinde, așadar, că avem o guvernare populară? Din moment ce nu se pune problema de a conduce și de a fi condus, după cum și-o închipuise Aristotel, cum se poate vorbi despre suveranitate?[26] „Dacă ar fi adevărat că oamenii sunt prin natură liberi și că nu trebuie guvernați fără voia lor și că autoconservarea este urmărită de la bun început, atunci nu este justificat ca pe lume să existe altă guvernare în afară de autoguvernare, și ar fi un păcat ca oamenii să-și dorească, să caute sau să consimtă la orice altă formă de guvernare." „A interpreta că voința unei mari părți sau consimțământul tacit al oricărei părți unește întreg poporul este deopotrivă nerezonabil și nenatural; este împotriva oricărei rațiuni ca unii oameni să-i oblige pe alții, așa cum este împotriva naturii să se oblige singuri. Oameni care vorbesc tot timpul despre libertate nu se gândesc vreo clipă să ia în considerare *cât de contradictorie și distructivă este puterea majorității pentru libertatea naturală a celorlalți*."[27]

Asemenea observații, oricât de profunde, au contat totuși puțin. Atunci când a propus propria teorie, patriarhalismul s-a expus unor critici încă și mai devastatoare. Deloc surprinzător atunci că a eșuat lamentabil în a împiedica în vreun fel succesul contractualismului. „O teorie politică și socială normativă este privită ca fiind acceptabilă de către o cultură anume sau de către o perioadă istorică nu atât din pricina «adevărului» său, ci din pricina forței sale persuasive. Succesul în a convinge

26. *Ibid.*, pp. 142–143.
27. *Ibid.*, pp. 143–145.

stă mai degrabă în capacitatea doctrinei de a se «potrivi» în cultura respectivă și de a încorpora și de a se baza pe principiile care sunt larg acceptate sau luate drept sigure. Într-o cultură care începuse să facă distincția fundamentală între autoritatea socială și politică, o teorie care presupunea identitatea dintre cele două, precum patriarhalismul, nu putea avea altă soartă decât să ajungă depășită, irelevantă și, prin urmare, inacceptabilă."[28]

Desigur, putem discuta argumentele, nu și concluzia. Pe la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de-al XVIII-lea, contractualismul domina deja câmpul teoretic. Până și relațiile familiale ajunseseră să fie privite drept contractuale. La 1705, episcopul William Fleetwood a dus teoria contractualistă încă și mai departe atunci când a scris că „nu există nici o relație pe lume, nici naturală, nici civilă și nici consimțită, ci există doar o datorie reciprocă care obligă fiecare parte". „Fiecare relație fiind construită și depinzând de un contract, fie presupus de natură sau de rațiune, fie pur și simplu convenit și încheiat între părțile implicate, în orice termeni vor fi găsit convenabili, este necesar ca fiecare parte să-și îndeplinească obligația din același contract pe care s-a fundamentat relația: întrucât Dreptatea și Rațiunea nu cunosc diferențe privind părțile sau relațiile; în ele (precum orice altă fântână veșnică) nu există vreo considerație cu privire la persoane: au considerație doar pentru înțelegerea care s-a făcut și cum este dusă la îndeplinire."[29]

Într-un contract, părțile nu au chip, dacă ne putem exprima așa. Identitatea lor nu are nici o importanță. Singurul lucru care contează este „contractul pe care s-a fundamentat relația".

---

28. Schochet, *op. cit.*, p. 57; sublinierea mea.

29. William Fleetwood, *The Relative Duties of Parents and Children: Husbands and Wives, Masters and Servants, Consider'd in Sixteen Sermons: with Three More Upon the Case of Self-murther*, Charles Harper, London, pp. 86, 88–89, 394, citat în *ibid.*, pp. 83–84.

Nu mai există persoane, așa cum spune Delsol, ci doar indivizi fără chip care îndeplinesc o funcție conform contractului. Contractul a devenit baza oricărei relații, fie „presupusă de natură sau de rațiune, fie pur și simplu convenită". Dar, dacă așa stăteau lucrurile, cum a rezonat contractualismul cu mișcarea republicană foarte activă în Anglia, în special în a doua jumătate a secolului al XVII-lea?

REPUBLICANISM ȘI CONTRACTUALISM

Citiți următorul paragraf aparținându-i lui Donald W. Hanson, care rezumă foarte bine opinia general acceptată cu privire la schimbările aduse de succesul gândirii contractualiste.

„Gândirea contractualistă privește oamenii ca pe niște ființe în mod fundamental egale, de sine stătătoare și ca pe niște surse autonome ale voinței, al căror acord este singura sursă legitimă a obligației. Această concepție n-a respins doar o ordine socială statică și gradată, dar și o întreagă ordine politică tradițională: pietatea ancestrală și respectul față de trecut, natura personală și familială a obligației și loialității, precum și caracterul fragmentar și local al organizațiilor și intereselor."[30]

Acesta este contractualismul despre care se spune că a fost una dintre temeliile liberalismului, care era pe cale să se nască. Cum se poate împăca o astfel de viziune cu republicanismul? Dacă republicanismul accentuează nevoia de virtute personală, implicarea directă în viața publică și responsabilitatea personală și privește de asemenea cu dispreț orice formă de egoism, pretinzând supremația binelui public asupra interesului privat și avansând ideea că rațiunea trebuie să fie superioară voinței,

30. Donald W. Hanson, *From Kingdom to Commonwealth: The Development of Civic Consciousness in English Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1970, p. 318.

cum se va putea un astfel de mod de gândire încadra în tiparul contractualist? Răspunsul depinde de definițiile pe care le folosim. Există mai multe forme de contractualism, așa cum există mai multe forme de liberalism și republicanism. Unele dintre ele sunt incompatibile, dar altele nu sunt. Cum astfel de distincții (și etichete) n-au fost aplicate de-a lungul secolului al XVII-lea, este posibil ca anumite zone conceptuale mai umbroase să se potrivească ambelor tendințe intelectuale. Deloc surprinzător, mai mulți intelectuali au început să-și exprime dubiile cu privire la existența unei distincții clare între liberalism și republicanism.[31] Limbajul specific contractualismului este esențial în acest punct. Din pricina utilizării pe scară largă a termenului și a diferitelor semnificații pe care le-a putut primi în diferite discursuri, s-a „impus ca un termen central în lupta pentru legitimitatea și obligația politică“ atât în discursul „liberal“, cât și în cel „republican“.[32]

În capitolul anterior, am încercat să arăt că versiunea franceză a contractualismului, deși similară din punct de vedere formal cu cea engleză, se baza pe premise fundamental diferite. Faptul că un contract se încheia între poporul întreg și rege (și, în mod ultim, între popor și Dumnezeu) nu modifica modul clasic de a înțelege reprezentarea. Chiar dacă poporul își învestea reprezentanții (regele, Stările sau curțile) cu autoritate, această autoritate *descindea* încă asupra reprezentanților, din moment ce întregul se afla întotdeauna deasupra părților. Pentru a folosi distincția lui Delsol, contractualismul francez lucra încă cu persoane, nu cu indivizi, și de aceea era din punct de vedere teoretic mult mai compatibil cu republicanismul. Paradoxal pentru o țară care decapitase un rege și înlocuise un altul, lucrurile stăteau cu totul altfel pe celălalt mal al Canalului.

---

31. Vezi, de exemplu, Isaac Kramnick, Jeffrey Isaac, Jonathan Scott sau Quentin Skinner.

32. Kahn, *Wayward Contracts*, ed. cit., p. 22.

Problemele definirii corecte sunt încă și mai complicate în cazul liberalismului și republicanismului. Termenul „liberalism" nu a apărut până în secolul al XIX-lea, și nimeni înainte de revoluția puritană nu și-a spus „republican". „Republican" și „republicanism" erau termeni caricaturali și de batjocură.[33] Prin urmare, au existat destule dezbateri academice cu privire la modul propriu de folosire al celor doi termeni. În cazul republicanismului, au apărut două înțelegeri diferite în urma studiilor lui Pocock și Skinner. Unul privește republicanismul ca pe un program de înlocuire a monarhiei ereditare („republicanismul constituțional"), celălalt – ca pe un limbaj ideatic al acțiunii politice și virtuții civice („republicanismul civic").[34] Ambele au căpătat numeroase nuanțe interpretative în ultimii ani, dar, în ceea ce ne privește, forma de guvernare fără rege nu prezintă un mare interes. În această privință, susțin și eu afirmația lui Worden, care spune că aranjamentele constituționale erau secundare în raport cu gândirea republicană a acelei perioade, cel puțin în prima parte a secolului, și, în orice caz, sunt mai puțin relevante pentru noi azi. „În Anglia de dinainte de Războiul Civil, principiul monarhiei se bucura de aceeași susținere pe care o are democrația astăzi. Auzim multe plângeri privind disfuncționalitățile democrației, prăpastia dintre practică și ideal, dar idealul însuși nu este criticabil în vreun fel. În Anglia

33. Blair Worden, „Republicanism, Regicide and Republic: The English Experience", în *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 1, Martin Van Gelderen & Quentin Skinner (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 307.

34. Pentru o discuție cu privire la aceste două curente, vezi, de exemplu, Andrew Hadfield, „Republicanism in Sixteenth- and Seventeenth-Century Britain", în *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500–1800*, David Armitage (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 111–128; Worden, „Republicanism, Regicide and Republic", în *op. cit.*, pp. 307–327.

de dinaintea Războiului Civil, abuzurile monarhiei, nu principiul său, erau cele care atrăgeau criticile."[35]

Din această perspectivă, după cum am văzut, Anglia nu era diferită de Franța din timpul Frondei. Ceea ce ne interesează însă este felul în care (dacă este cazul) limbajul virtuții, accentul pus pe rațiune și înțelegerea acțiunii politice (autoguvernare), înțelese drept condiții (sau obligații) ale libertății, au putut deveni coerente cu limbajul contractualist în Anglia secolului al XVII-lea. Din această perspectivă, un autor precum James Harrington este mai puțin interesant decât Algernon Sidney. După cum argumentează Scott în mod convingător, printre colegii săi republicani, „Harrington era o excepție". În timp ce Sidney se concentrează asupra virtuților, Harrington se concentrează mai degrabă pe interesul personal. (Gândiți-vă la exemplul a două fetițe care împart o plăcintă.) În timp ce alții, mai prudenți, au pretins că „nici o formă de guvernământ nu poate fi prescrisă pentru orice perioadă", Harrington, urmându-l pe Hobbes („sunt ferm convins că domnul Hobbes va fi privit în viitor drept cel mai mare scriitor al vremurilor noastre"), a susținut că o constituție bine croită poate suplini minusurile cetățenilor pentru totdeauna, făcând din ea inima unei noi științe.[36] (Gândiți-vă la faimosul exemplu dat de Harrington al pisicilor și pisoilor legați *atât de strâns* unii de alții, încât erau nevoiți să acționeze ca niște automate; în cazul de față, ca niște bucătari.) Cred că Scott are dreptate atunci când susține că „substanța (mai degrabă decât forma) republicanismului clasic stă în anumite politice și practice. Nici lingvistic, nici în acești termeni, Harrington nu a putut fi considerat un republican pursânge"[37].

35. Worden, „Republicanism, Regicide and Republic", în *op. cit.*, p. 311.

36. James Harrington, *Political Works*, J.G.A. Pocock (ed.), Cambridge, 1977, p. 423.

37. Jonathan Scott, „Classical Republicanism in Seventeenth Century England and the Netherlands", în Van Gelderen & Skinner, *Republicanism*, ed. cit., p. 65.

Luând în considerare scopul cercetării noastre, Algernon Sidney este o figură mult mai interesantă. Unul dintre autorii preferați ai lui Thomas Jefferson[38], în afară de John Locke, viața și martirajul lui Sidney au reprezentat, prin ele însele, încarnarea ideilor republicane pe care le promova în scris. Cu toate acestea, a fost de la bun început greu de încadrat. Toate încercările de a-l numi democrat, liberal, filozof sau constituționalist trebuiau să ignore aspecte care aparent contraziceau aceste etichete.[39] Era contractualist, dar avea în comun cu Filmer, împotriva căruia a scris *Discourses Concerning Government*, câteva premise fundamentale. Deși lăudat de Locke (care îl așază, alături de Hooker, Pufendorf, Paxton și de sine însuși, printre autorii recomandați pentru cei care studiază „starea originară a societăților, precum și apariția și extinderea puterii politice"), el diferă totuși de acesta în câteva aspecte esențiale.[40] Și, cu toate acestea, diferă și de Grotius și Pufendorf, probabil cei doi teoreticieni contractualiști care l-au influențat cel mai mult.[41] Conform lui Thompson, versiunea sa contractualistă nu era integral „filozofică", nici integral „constituționalistă", ci

---

38. „M-am apucat recent să citesc scrierea lui Algernon Sidney despre guvernare... Deși am citit-o de mai multe ori și am studiat-o cu multă atenție, admirația mea este vie și mirarea că această operă a suscitat atât de puțin interes în lumea literară." Scrisoare din 17 septembrie 1823, în Lester J. Cappon (ed.), *The Adams–Jefferson Letters*, Simon & Schuster, New York, 1971, p. 598.

39. Vezi Martyn P. Thompson, *Ideas of Contract in English Political Thought in the Age of John Locke*, Garland Publishing, New York & London, 1987, p. 197; sau Thomas G. West, introd. la *Discourses Concerning Government*, Algernon Sidney (ed.), Thomas G. West, Liberty Fund, Indianapolis, 1996.

40. *The Educational Writings of John Locke*, J. Axtel (ed.), p. 400, citat în Thompson, *Ideas of Contract*, ed. cit., p. 197.

41. Vezi Thompson, *Ideas of Contract*, sau introd. lui West la Sidney, *Discourses Concerning Government*.

„integrată", folosindu-se de ambele tipuri de argumente (la fel ca la Filmer, pe care îl respinge).

Există destul adevăr în aceste observații. Motivul principal stă probabil în acest melanj de liberalism și republicanism. Dacă teoria lui Sidney pare mai apropiată de versiunile ei continentale decât de cele britanice, asta se întâmplă pentru că primele pot fi acomodate mai ușor cu versiunile republicanismului decât cu „contractualismul liberal" (folosim acest termen în lipsa unuia mai bun). Spre deosebire de versiunile „liberale", nu găsim la el nici o referire la o eventuală stare de natură, considerând celebrul *bellum omnium contra omnes* al lui Hobbes „o nebunie epidemică", posibilă doar dacă „Dumnezeu ar abandona lumea suferinței, lăsând-o să se scufunde într-o asemenea nenorocire"[42]. Conform lui Sidney, oamenii sunt prin definiție egali, dar această libertate este o „libertate *rațională*". Ei urmează rațiunea, nu pasiunile, și, prin urmare, însăși natura lor îi determină să se unească în societăți, începând cu familia. „Adevărul este că oamenii sunt conduși de *rațiune, care este în natura lor.* Oricine poate vedea că nimeni nu poate trăi singur, dar nici mai mulți împreună fără o regulă căreia să i se supună toți."[43]

Deși libertatea este „un dar al lui Dumnezeu și al naturii", iar el o definește „doar ca independența față de voința altora", Sidney este de asemenea de acord că ea nu poate fi nelimitată.[44] În primul rând, omul are o obligație față de Dumnezeu, întrucât „creatura nu este nimic și nu are nimic în afară de ceea ce îi dă Creatorul, datorându-i totul acestuia". Cu toate astea, întrucât Dumnezeu l-a creat pe om liber, „el este în mod necesar liber". În al doilea rând, oamenii le sunt datori, într-o manieră clasică tipică, părinților, care sunt „instrumentele generării noastre" – dar această obligație nu este un impediment din moment ce nu este una politică, iar „atunci când ei mor, îi

42. Sidney, *Discourses Concerning Government*, ed. cit., p. 84.
43. *Ibid.*, p. 189.
44. *Ibid.*, p. 51.

moștenim, avem aceleași drepturi și ne îndeplinim obligațiile la fel pentru cei de după noi“[45]. Libertatea politică este astfel asigurată, cel puțin pentru capul familiei. Dar mai există o restricție, una care ar trebui să fie autoimpusă, în lumina rațiunii. „Interesul public și cele ale persoanelor private [...] nu pot fi protejate de cineva care este supus de propriile pasiuni și nebunii, sclav al dorințelor și viciilor sale.“[46] Cel care este incapabil de autocontrol sau de virtute este, după cum spunea Aristotel, „sclav prin natură“.

De aici rezultă câteva consecințe. În primul rând, scopul guvernării este dublu: nu doar să asigure libertatea individului, ci și să promoveze virtutea și binele comun. „Libertatea fără nici un fel de restricție este incompatibilă cu orice formă de guvernare și cu binele pe care omul îl dorește în mod natural pentru sine, copii și prieteni.“[47] Pe de o parte, „siguranța publică“ trebuie „să fie asigurată, la fel ca libertatea și securitatea“[48]. Pe de altă parte, scopul ei este de asemenea de a se asigura că „justiția este administrată, virtutea încurajată, viciul suprimat, iar interesul suprem al națiunii, susținut“[49]. Accentul pus pe virtute și pe interesul public nu exclude libertatea personală a individului. „Nu mi-e teamă să spun că fiecare om este judecătorul propriilor preocupări“. Un om poate face orice dorește cu casa, pământul și proprietatea sa. „Nimeni nu este și nici nu poate fi privat de acest *privilegiu* decât prin propriul său consimțământ *și* pentru binele societății în care intră. Acest *drept* trebuie prin urmare, să aparțină fiecărui om în toate situațiile, *cu excepția celor care se leagă de binele societății, pentru care se poate lipsi pe sine de ceea ce e al său.*“[50]

---

45. *Ibid.*, p. 431
46. *Ibid.*, p. 395.
47. *Ibid.*, p. 189.
48. *Ibid.*, p. 379.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*, p. 460; sublinierea mea.

În acest paragraf se poate observa cum Sidney pendulează între republicanism și liberalism, între libertatea pozitivă și cea negativă. Fără îndoială, asta poate produce confuzie. Observând utilizarea foarte răspândită a limbajului drepturilor la republicanii englezi, Skinner, de exemplu, conchide că „nu se pot deosebi abordările contractualiste și cele neoromane ale libertății civile prin referire la așa-zisul lor tratament al drepturilor“[51]. De fapt, după cum demonstrează paragraful de mai sus, chiar se poate. Dacă binele public o cere, *dreptul* de a face ceea ce vrei poate deveni un *privilegiu* revocabil. Conform legii naturale, motivul oamenilor pentru a accepta restricții ale libertății personale este acela că binele individual nu este posibil fără binele comun, și singura modalitate *rezonabilă* de a te raporta la această situație este ca toată lumea să accepte aceleași restricții. Prin urmare, scopurile fiecărei guvernări sunt la fel de naturale ca și natura umană. „Această supunere este o restrângere a libertății, dar poate să nu aibă nici un efect cu privire la binele intenționat decât dacă ar fi generală, și nu ar fi generală decât dacă ar fi naturală. Când toți se nasc beneficiind de aceeași libertate, nimeni nu va renunța la ceea ce e al său decât dacă și ceilalți fac același lucru: acest consimțământ general al tuturor de a renunța la o parte a libertății pentru binele tuturor este vocea naturii și acordul oamenilor (conform rațiunii naturale) prin care urmăresc propriul bine.“[52]

Există două moduri de a ne asigura că aceste scopuri ale guvernării sunt atinse, susține Sidney. Una dintre aceste căi este prin garantarea domniei legii, pentru că numai legile, aplicabile tuturor, pot preveni coruptibilitatea de la a se infiltra în hotărârile guvernamentale. „Din aceste motive se stabilesc legi pe care nici o pasiune nu le poate tulbura. Legea este lipsită de dorințe, de teamă, de cupiditate și de furie. Această *mens sine*

51. Skinner, *Liberty before Liberalism*, ed. cit., p. 19, nota 58.
52. Sidney, *op. cit.*, p. 189.

afectu [minte fără pasiuni], rațiune scrisă, este cea care reține anumite caracteristici ale perfecțiunii divine... Este surdă, inexorabilă, inflexibilă."[53] În ciuda faptului că legea „este rațiunea" (și dacă lucrurile ar sta altfel n-ar trebui respectată), legea în sine nu este suficientă: în primul rând, pentru că, chiar dacă rațiunea ar fi universală și naturală, contextele variază de la o societate la alta, prin urmare aceste legi trebuie adaptate la seturi particulare de condiții; în al doilea rând, pentru că într-o societate dată condițiile sunt menite să se schimbe, iar cineva trebuie să ia asta în considerare. De aceea, oamenii prudenți și virtuoși trebuie *să dubleze* legile și procesul legislativ pentru a asigura adaptabilitatea. Acești oameni sunt magistrații (conform lui Sidney, regii nu sunt altceva decât magistrați superiori). Sunt perfect echipați pentru a exercita prudența pe care n-o poate asigura nici o lege abstractă. Dar, pentru a alege cele mai bune persoane pentru această misiune – iar aici Sidney nu discriminează între bărbați și femei –, regina Elisabeta, spre deosebire de Henric V, a fost un conducător bun; „știa că nu domnește pentru ea, ci pentru popor"[54] – este nevoie de oameni suficient de virtuoși sau de educați pentru a recunoaște excelența oriunde o văd. Este vorba de același cerc vicios (sau virtuos, în funcție de cum aleg oamenii să îl privească) care caracterizează întreaga gândire clasică. Consimțământul nu este suficient pentru a asigura legitimitatea conducătorilor. Ei trebuie să-și merite poziția.

Această chestiune a pus pe gânduri mulți comentatori din pricina dificultăților pe care le ridică.[55] Cum pot fi reconciliate meritul (fondat pe virtute și rațiune) cu consimțământul (fondat pe pura voință)? Și totuși, după cum va admite și Sidney, „întrebarea nu este dacă acesta e un paradox sau o opinie de-a

53. *Ibid.*, p. 345.
54. *Ibid.*, p. 484.
55. Vezi, de exemplu, introd. lui West la *op. cit.*

gata [...], ci dacă este adevărat sau nu; pentru că multe paradoxuri sunt adevărate, iar cele mai grosolane erori au fost adesea foarte comune“[56]. Pentru un republican, cum e Sidney, fiecare are datoria de a-și proteja libertatea proprie și de a proteja libertatea tuturor. Mult discutata sa insistență asupra dreptului la rebeliune și sentințele sale belicoase trebuie înțelese în acest context. Din moment ce autoconservarea nu este binele suprem al omului, rezultă că un război drept este preferabil unei păci rușinoase. Oamenii cărora nu le pasă decât de pâine și circ nu sunt, evident, înclinați spre răzvrătire.[57] „Unde nu există bărbați sau unde bărbații nu au curaj, acolo nu poate exista război.“[58] Pretenția că „războiul civil este o boală [...], dar tirania este moartea statului“ nu este altceva decât o invitație la implicare personală.[59] În vremuri de criză, „fiecare om devine un magistrat“[60]. Ceea ce a oferit teoria contractualistă unei astfel de viziuni republicane a fost doar o soluție provizorie în contextul existenței unui număr tot mai mare de oameni (precum „o cale a compromisului“, cu vorbele lui Guy Coquille), care făceau participarea directă impractică. Atunci când timpul o va cere, o astfel de soluție provizorie nu va mai fi utilizată.

În consecință, reprezentarea politică era pentru Sidney ceea ce va deveni mai târziu democrația pentru Churchill, și anume „cea mai rea formă de guvernământ, cu excepția tuturor celorlalte forme care au fost încercate din când în când“[61]. Problema nu este, spune el, „dacă Parlamentul este implacabil sau infailibil“ (pentru că, acceptă el, nu este), ci „dacă un ansamblu de nobili, cu o Casă a Comunelor formată din cei care sunt cel mai bine văzuți de vecinii lor, este mai mult sau mai puțin

56. *Ibid.*, p. 100.
57. *Ibid.*, p. 165.
58. *Ibid.*, p. 164.
59. *Ibid.*, p. 458.
60. *Ibid.*, p. 446.
61. Dintr-un discurs ținut în Camera Comunelor pe 11 noiembrie 1947.

supus erorii și corupției" decât regele.[62] Teoria organică este prezentată aici ușor modificat. Urmându-l pe Aristotel, el susține că „un conducător" (adică un monarh) poate fi mai bine pregătit decât „o sută". Dar asta nu se va întâmpla niciodată în viața reală. Mai mult, va trebui să se facă o distincție între conducătorii „naturali" și cei „figurativi". Din moment ce oamenii creează mulți conducători „figurativi", pot fi mulți (de exemplu, parlamentul), și nu doar unul în mod necesar. Singurul fel în care putem stabili un „conducător" în calitate de „conducător" este să vedem dacă își îndeplinește funcția pentru întregul corp (cap. III, s. 39). Puterea, orice putere, este arbitrară, atât cea a regelui, cât și cea a parlamentului. Prin urmare, dată fiind natura omenească, posibilitatea corupției este prezentă în fiecare moment. Dar „este mai bine să depindem de cei care au posibilitatea de a fi corupți din nou decât de cei care se străduiesc să-i corupă pentru că nu au alte căi pentru a-și îndeplini scopurile". În orice caz, reprezentarea parlamentară nu este o situație ideală. „Ar fi de dorit ca siguranța noastră să fie mai bine asigurată; dar, aceasta fiind, sub Domnul, cea mai bună ancoră pe care o avem, *merită păstrată cu grijă, până când o putere mai puțin chestionabilă va fi creată prin consimțământul națiunii.*"[63]

Pentru că problema parlamentului, spre deosebire de cea a implicării personale și a responsabilității, nu era centrală pentru gândirea lui Sidney, nu este o surpriză că subiectele înrudite ale „reprezentării" și „egalității" nu constituie o grijă majoră. Deși membrii parlamentului (lorzi și oameni obișnuiți) trebuie *selectați* pe baza meritelor lor, chestiunea *alegerilor* nu este pe deplin dezvoltată în opera lui. Din acest punct de vedere, Sidney urmează reprezentarea clasică, care este încă teleologică; nu procesul este cel care contează, ci produsul final. Un individ

62. Sidney, *op. cit.*, p. 449.
63. *Ibid.*, p. 480; sublinierea mea.

poate greși. Se pare însă că poporul, ca întreg, nu poate greși fără ca această eroare să aibă consecințe teribile. Aleși de indivizi de prin orășele și târguri, membrii parlamentului trebuie considerați reprezentanți (sau locțiitori) ai întregii națiuni, nu ai fiecărui individ. „Principala entitate" care delegă această autoritate este „poporul", înțeles ca un întreg, nu obosește Sidney să tot repete. Puterea nu va fi a indivizilor, ci a întregului popor, la fel ca în teoriile contractualiste continentale. Într-o declarație care aduce foarte mult cu cea care va fi făcută mai târziu de Burke, el susține că „reprezentanții" trebuie să ia în considerare nu doar dorința propriilor alegători, ci și binele întregii țări. Dar, pentru că întreaga chestiune a reprezentării era în cel mai bun caz secundară pentru cineva preocupat cu o formă de implicare mai directă, până și chestiunea unui mandat imperativ, înțeles ca opus mandatului bazat pe încredere, este rezolvată în doar câteva rânduri: pur și simplu nu contează (cap. 3, s. 44). Indivizii aleg magistrați (adică aleg conducători), dar acești magistrați (fie ei regi sau membri ai parlamentului) trebuie să reprezinte „binele public".

Luând în considerare toate cele de mai sus, nu este surprinzător că a doua chestiune crucială pentru cercetarea noastră, egalitatea (importantă măcar pentru a explica faptul că britanicii au îmbrățișat compromisul), este tratată de Algernon Sidney tot într-o manieră proprie. Urmându-l pe Aristotel, el spune că „aceia [...] care sunt liberi în mod egal nu sunt înzestrați în mod egal cu cele necesare pentru ca libertatea să fie sigură, prosperă și fericită". „Acea egalitate care este între egali este numai între egali; dar, așa cum cei care sunt gregari, ignoranți, vicioși, leneși sau lași nu sunt egali, în privința virtuții naturale sau dobândite, cu cei generoși, înțelepți, curajoși și harnici și nu sunt nici la fel de utili societăților în care trăiesc, ei nu pot lua parte în mod egal la guvernarea lor; ei nu pot avea o contribuție egală la binele comun."[64]

64. *Ibid.*, p. 101.

Este responsabilitatea poporului să aleagă câțiva dintre cei mai buni oameni care să-l reprezinte, așa cum este tot datoria lui să rămână vigilent la aceia care au puterea. „Dacă mulțimea este cea care instituie puterea, tot mulțimea este cea care poate abroga această instituire; ei înșiși sau cei care le urmează cu aceleași drepturi pot fi judecători potriviți ai performanței instituirii numai la sfârșit.“[65] La fel ca în discuția clasică asupra compromisului, Sidney este de acord că, atunci când apare o dispută între egali, să spunem Caius și Seius, chestiunea trebuie „transmisă unui judecător (*compromissarius*), care este deasupra amândurora; nu pentru că ar fi nepotrivit, ci pentru că au un drept egal și nici unul nu îi datorează supunere celuilalt“. Pe tărâmul politic, lucrurile stau totuși diferit. Nu se pune problema egalității între oamenii din popor și magistrați. Deși magistrații sunt (sau ar trebui sa fie) superiori în privința virtuții indivizilor obișnuiți, poporul („națiunea“, după cum o numește el) rămâne superior oricărui magistrat. Magistrații nu sunt decât niște servitori.

„Dacă ar exista o dispută între mine și servitorul meu în legătură cu serviciul pe care mi-l face, numai eu sunt îndreptățit să o soluționez. El trebuie să mă servească așa cum doresc sau să plece dacă eu consider că așa e potrivit, chiar dacă ar fi să mă servească mai bine ca niciodată [...]. Prin urmare, nu voi avea nevoie de un judecător decât dacă aș avea o dispută cu cineva care trăiește pe picior de egalitate cu mine. Nimeni nu mă poate judeca decât dacă îmi este superior; *și nu îmi poate fi superior dacă nu consimt la asta și pentru nici un alt scop pentru care nu consimt*; asta nu se poate în cazul națiunilor care nu au egali în sine... Puterea unei națiuni nu este magistratul, ci puterea magistratului este națiunea. Înțelepciunea, măiestria și valoarea unui prinț se adaugă gloriei și măreției unei națiuni, dar temelia și substanța rămân ale națiunii. Dacă magistrații

65. *Ibid.*, p. 54.

ar fi oameni aflați pe picior de egalitate, precum Caius și Seius, care primesc avantaje egale și reciproce unul de la celălalt, nimeni nu ar putea judeca pricinile lor în afara acelor persoane pe care ei le-au stabilit pentru a face asta."[66]

În ultimă instanță, națiunea (adică poporul ca întreg) are dreptul de a se purta cu magistrații săi așa cum un stăpân se poartă cu servitorii săi. Din moment ce nu este posibilă egalitatea între stăpân (națiunea) și servitor (magistratul), nu este posibil nici compromisul. Dar, dacă într-o asemenea versiune republicană a teoriei contractualiste nu este loc pentru compromis, ce putem spune despre versiunea liberală, mult mai populară în decursul secolului al XVII-lea și după?

APARIȚIA UNUI „NOU" COMPROMIS ÎN POLITICĂ

A susține că mai ai ceva nou de spus cu privire la Hobbes sau la Locke îi poate face pe unii să ridice o sprânceană, și asta cu un motiv întemeiat: nu există autori în secolul al XVII-lea care să fi fost mai comentați, mai interpretați sau reinterpretați ca cei doi. Chiar și o parcurgere a literaturii care le este dedicată ar fi inutilă. Există literalmente mii de comentarii. Totuși, dacă cineva dorește să înțeleagă versiunea britanică a contractualismului, atunci nu poate evita să treacă în revistă, fie și rapid, teoriile lui Hobbes și Locke. Dacă englezii secolului al XVII-lea înțelegeau contractul social ca pe un compromis generalizat – după cum am arătat –, atunci dovezile trebuie căutate aici. Nu doar că acești doi filozofi au prezentat cele mai articulate versiuni ale teoriei contractului, dar și impactul asupra contemporanilor a fost substanțial, în ciuda existenței unor pretenții contrare. Faptul că Hobbes a fost atât de atacat, încă din timpul

66. *Ibid.*, p. 461; sublinierea mea.

vieții, chiar și de prieteni este o dovadă a acestui impact. Descartes, „pe care îl cunoștea, între ei existând respect reciproc“[67], scria despre Hobbes că „îl găsesc mult mai capabil în domeniul filozofiei morale decât în cel al metafizicii sau fizicii. Oricum, n-aș putea vreodată să-i aprob principiile în vreun fel... Sunt tare rele și periculoase, întrucât presupun că *toți oamenii sunt răi sau prin aceea că justifică această răutate.* Singurul său scop este acela de a scrie în favoarea monarhiei, dar asta s-ar putea face într-un mod mai avantajos și mai solid, adoptând maxime care sunt mai virtuoase și mai sănătoase“[68]. Descartes sugerează aici ceva demn de luat în seamă: dacă se consideră că oamenii sunt răi, atunci s-ar putea ca ei să se conformeze voluntar acestui diagnostic. Cu alte cuvinte, asta ar putea deveni o profeție care să se îndeplinească de la sine. Hobbes era el însuși în mare parte conștient de disputele pe care le provocase, după cum demonstrează autobiografiile sale în proză și în versuri:

> Cartea mea, *De Corpore*, am scris-o cu aceeași libertate
> Care s-a dovedit a fi o sursă constantă de război pentru mine.
> Clerul *Leviatanului* i se opune,
> Ambele sunt respinse de oamenii Domnului.
> Dar cele ce le-am spus despre mândria papală,
> Deși erau interzise, au putut fi tipărite.
> Dar s-au aliat împotriva *Leviatanului*
> Și mulți l-au citit din această pricină
> Și au confirmat ceea ce este sperat de mine
> Că va dura cât toată eternitatea.[69]

---

67. Extrase din *Hobbes' Prose Autobiography*, citat în Thomas Hobbes, *Leviathan – with selected variants from the Latin edition of 1668*, Hackett Publishing, Indianapolis & Cambridge, 1994, lxvii.

68. Descartes, *Œuvres*, Charles Adam & Paul Tannery (eds), Vrin, Paris, 1996, IV, p. 67, citat în *ibid.*, lxviii; sublinierea mea; vezi și criticile lui Hugo Grotius.

69. *Hobbes' Verse Autobiography* – citat în Hobbes, *Leviathan*, lx (n. a.). Traducerea mea (n. tr.).

Totuși, chiar dacă Hobbes credea că *Leviatanul* său va dura „cât toată eternitatea", adversarii săi nu erau întru totul de acord, cel puțin când venea vorba de calitatea acestei eternități. Regaliștii și liberalii whig, catolicii și anglicanii – cu toții au luat poziție în favoarea sau împotriva anumitor aspecte din filozofia lui Hobbes, dar toți l-au folosit ca pe o referință importantă.[70] Un caz ilustrativ este cel al lordului Cavendish, protectorul lui, care s-a consultat cu Hobbes în chestiunea monarhiei ereditare în contextul dezbaterii încinse privind succesiunea la tron a ducelui de York. Poziția lui Hobbes a fost clară și în acord cu cea susținută în *Leviatan*: atât timp cât regele aflat pe tron vrea să-și dezmoștenească urmașul bolnav, o poate face, „dar nu e obligat". „Cine îl va forța, căci presupun că regele care trăiește nu poate fi lipsit de tron de nici unul dintre cei care îi sunt supuși; iar regele care moare este *ipso facto* lipsit de putere; iar poporul este o mulțime lipsită de lege, care se află într-un război al fiecăruia împotriva tuturor și pe care, instituind un rege, doriseră să-l evite."[71]

Cavendish a luat însă de la Hobbes numai ceea ce era convenabil pentru a-și susține poziția. Într-un discurs menit să susțină Actul pentru „împiedicarea ducelui de York sau a oricărui alt supus al papei să ajungă la tron", el invocă autoritatea

70. Vezi, de exemplu, Edward Clarendon, *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes Book, Entitled Leviathan*, 1676; George Lawson, *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbes his Leviathan*, 1657; Robert Filmer, *Observations Concerning the Originall of Government, upon Mr. Hobbes Leviathan, Mr. Milton against Salamasius, H. Grotius De Jure Belli*, 1652; Seth Ward, *Vindiciae Academiarum... Together with an Appendix concerning what M. Hobbes, and M. Dell have published on this Argument*, 1654 etc.

71. Thomas Hobbes, *The Hereditary Manuscript*, în *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, Alan Cromartie (ed.), 2005, și Thomas Hobbes, *Questions Relative to Hereditary Right*, Quentin Skinner (ed.), Clarendon Press, Oxford, p. 178.

lui Hobbes: „Admițând, urmându-l pe domnul Hobbes, că guvernarea monarhică este formată printr-un acord al Societății Oamenilor, care își delegă întreaga putere și toate interesele unui singur om, pe care îl fac judecător al tuturor pricinilor care apar între ei, este limpede că nu se poate avea altceva în vedere decât securitatea și protecția celor care intră într-un astfel de contract."[72]

După cum observă Skinner, acestea ar fi premise hobbesiene dacă s-ar înlocui „societatea oamenilor" cu „membrii individuali ai unei mulțimi"; în plus, Cavendish trage din aceste premise concluzii opuse celor hobbesiene, concluzii „care l-ar fi îngrozit pe Hobbes". „A fost suficient de quijotesc să creadă că autoritatea lui Hobbes putea fi folosită pentru cauza whig. Dacă Hobbes n-ar fi murit cu un an înainte, asta ar fi fost suficient ca să îl omoare."[73] Ce fel de oameni, se întreabă Cavendish, ar fi aceia care „s-ar presupune că ar fi fost atât de lipsiți de înțelepciune și atât de servili încât să-și cedeze viața și libertatea și să le pună la dispoziția unui singur om, fără a-i impune nici cea mai măruntă condiție?" „Este de aceea greu de conceput că o Monarhie Absolută s-ar fi putut constitui prin consimțământul unei societăți a oamenilor."[74]

Cavendish este un bun exemplu pentru a înțelege de ce absolutismul lui Hobbes este, în cel mai bun caz, secundar. Ceea ce i-a fascinat în cea mai mare măsură pe contemporanii săi, ca și pe generațiile următoare, au fost mai degrabă premisele lui, și mai puțin concluziile. Deși pretenția că Hobbes ar fi fost întemeietorul teoriei politice moderne este probabil o exagerare, nu se poate nega contribuția lui la apariția unui nou mod de a înțelege politica și filozofia politică.[75] Dacă Hobbes este

72. Cavendish, 1681, 2, citat în *ibid.*, p. 175.

73. *Ibid.*, pp. 175–176.

74. Cavendish, 1681, 2, citat în *ibid.*, pp. 175–176.

75. Joseph Cropsey, de exemplu, care nu a fost un susținător al ideilor lui Hobbes, a recunoscut că „sistemul său este primul sistem modern

discutat astăzi mai degrabă într-un context liberal, acest lucru se întâmplă din pricina premiselor sale liberale și a felului în care este înțeleasă reprezentarea la el.[76] Această observație însă poate trezi o oarecare surpriză în privința absolutismului „lipsit de orice compromis“ al anumitor premise liberale.

Într-un context în care certitudinile Antichității și ale perioadei medievale erau zdruncinate, el a fost cel care a încercat să întemeieze politica pe o temelie mai puternică decât orice opinie. Opiniile sunt prin definiție discutabile, și principala provocare a modernității este aceea de a reconcilia pluralismul opiniilor și valorilor cu exigențele legitimității politice. Cine va fi arbitrul (*compromissarius*)? Dar exact asta este provocarea pe care încearcă să o rezolve compromisul. Care este atunci noutatea lui Hobbes? De ce a pretins Devine că Hobbes a fost primul care a oferit o bază teoretică compromisului politic și că „toate argumentele moderne care văd compromisul drept cheia unei politici democratice sunt în tradiția hobbesiană?“[77]

„Plecând, ca și anticii, de la observarea existenței conflictului între oameni, atât în materie de opinii, cât și de interese, Hobbes

---

în care filozofia politică este deopotrivă amplă și accesibilă: Joseph Cropsey, „Hobbes and the Transition to Modernity“, în *Ancients and Moderns*, Joseph Cropsey (ed.), Basic Books, New York, 1964, p. 213. Pentru alte comentarii privind impactul modern al lui Hobbes, vezi Hannah Arendt, Lucien Jaume și Levi-Strauss.

76. Doar două exemple din multe: Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994 [tr. rom.: *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, București, 2013 – n. tr.]; Mark E. Button, *Contract, Culture, and Citizenship: Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls*, Pennsylvania University Press, University Park, 2008.

77. Francis Edward Devine, „Hobbes: The Theoretical Basis of Political Compromise“, în *Polity* 5, nr. 1, 1972, pp. 57–76. Mare parte din discuția care urmează este îndatorată comentariilor lui Devine. Este interesant totuși că Devine nu reușește să ia în considerare utilizarea istorică a compromisului și se concentrează exclusiv pe argumentul teoretic.

urmează o cale cu totul diferită în privința reconcilierii acestor opinii. Atunci când oamenii ajung la dezacord cu privire la ceea ce este drept sau bun, trebuie găsită o «măsură comună» pentru a rezolva aceste conflicte. Contrar anticilor, Hobbes respinge rațiunea corectă în calitate de măsură comună. Atunci când decid să rezolve asemenea dispute prin rațiune, oamenii se referă de fapt la propria rațiune. Devine astfel necesar ca pentru rezolvarea oricăror conflicte să se decidă asupra unui arbitru a cărui rațiune să fie stipulată drept adevărata rațiune. Înlocuirea rațiunii corecte cu un arbitru se aplică deopotrivă disputelor cu privire la bine și la adevăr și conflictelor de interese."[78]

Sunt de acord cu argumentul lui Devine și cred că niște precizări suplimentare nu vor face decât să-l întărească. Pentru început, să remarcăm că, deși admite încă existența unui *forum internum* diferit de *forum externum*, el lucrează deja în interiorul proaspătului individualism centrifug, în care *persona* (masca) devine persoana (*Leviatanul*, I, 16). Ea nu mai poate dezvălui interiorul, dar pentru Hobbes asta nu contează, pentru că *forum internum* nu are nici o relevanță când vine vorba de acțiunea politică. *Forum externum* (costumul, cum ar fi spus Charron) era individul. După cum am văzut, acțiunea politică trebuie să rămână insensibilă la lamentațiile conștiinței. A urma dictatele rațiunii este nerezonabil. De aceea, dacă un om este reprezentat de alții, el va fi reprezentat fără rest, pentru că fiecare om „*le va da dreptul de a reprezenta persoana tuturor*" (*Leviatanul*, II, 18; sublinierea mea).

Mai mult, în termenii egalității părților implicate în dispută, precondiția necesară oricărui compromis de succes, după cum am văzut, Hobbes este cu siguranță un egalitarist. Nu doar „capii familiilor" sunt acum egali, precum în versiunile anterioare ale teoriei contractualiste, ci fiecare bărbat (și, probabil,

78. *Ibid.*, pp. 59–60.

fiecare femeie) cu toți ceilalți.[79] Odată cu Hobbes, egalitatea devine o chestiune de principiu. Oamenii nu sunt egali doar în termenii libertății naturale, dar inegali în materie de virtute (cum se întâmplă, de exemplu, la Sidney); ei devin „egali în privința facultăților trupului și minții". „Deși uneori s-ar putea găsi un om în mod vădit mai puternic la corp sau mai ager la minte decât un altul, atunci când toate sunt cumpănite laolaltă, diferența dintre un om și altul nu este atât de însemnată, încât un singur om să poată pretinde pentru sine vreun folos pe care un altul să nu îl poată pretinde tot atât de îndreptățit ca cel dintâi."[80]

Faptul că virtutea nu face și nici nu poate face diferența în teoria lui Hobbes nu ar trebui să surprindă pe nimeni, din moment ce, de la început, el spune că nu îl interesează „un anumit om, ci neamul omenesc" (L, Introducere, p. 7). „În plus, nu vorbesc despre oameni, ci (la modul abstract) despre sediul puterii" (scrisoare dedicată onorabilului dl Francis Godolphin, p. 3). Din moment ce, în general, „virtutea este un lucru stimat pentru eminența sa și constă într-o comparație", ea hrănește inegalitatea, „căci, dacă toate lucrurile ar fi la același nivel în toți oamenii, nimic nu ar fi apreciat" (L, I, 8, p. 52). Dar tocmai „goana după bogăție, onoare, funcții de conducere" (din moment ce toate virtuțile nu sunt altceva decât putere, *cf.* L, I, p. 10), care „înclină spre controversă, ostilitate și război" (L, I, II,

79. Pentru o discuție interesantă privind felul în care vede Hobbes femeile în cadrul teoriei contractualiste, vezi, de exemplu, Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Jean Hampton, „Feminist Contractarianism", în *A Mind of One's Own*, Louis Antony & Charlotte Witt (eds), Westview Press, Boulder, 1993; sau Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989.

80. Acest citat, ca și următoarele, este din *Leviatanul*, Herald, București, 2017, tr.: Alexandru Anghel. Citatul de față este din ed. cit., p. 94.

p. 76). Cauzele acestor diferențe pot fi găsite printre pasiuni (L, I, VIII, pp. 14–16). Totuși, din moment ce obiectele „pasiunii" diferă între indivizi și pasiunile sunt „aceleași la toți oamenii", asupra acestei egalități generice va trebui să ne concentrăm (L, Introducere).

Egalitatea este de aceea pentru Hobbes deopotrivă problema și parte a soluției. „Din această egalitate a aptitudinilor rezultă egalitatea speranței atingerii scopurilor noastre. De aceea, dacă doi oameni doresc același lucru, de care totuși nu se pot bucura amândoi, ei devin dușmani" (L, I, XIII, 3, p. 95). Cercul vicios al războiului fiecărui om împotriva fiecăruia a fost desenat. Fiecare îl suspectează pe fiecare, iar anticiparea violenței hrănește insecuritatea și duce, în cele din urmă, la violență fățișă. Oamenii sunt egali pentru că sunt cu toții la fel de puțin demni de încredere. Și totuși acest tip de egalitate este parte a soluției. Omul abstract al lui Hobbes se poate întâmpla să fie egoist, dar nu este prost. El înțelege că „situația este absurdă [...] sau răul care îi lovește pe oameni în starea naturală poate fi cel mai bine definit ca contradicție logică"[81]. „Din acest război al fiecărui om împotriva fiecărui om rezultă [...] faptul că nimic nu poate fi nedrept. Noțiunile de bine și de rău, de dreptate și de nedreptate nu își au locul aici. Acolo unde nu există putere comună, nu există lege; unde nu există lege, nu există nedreptate" (L, I, XIII, 13, p. 98). Justiția și dreptul vor trebui, de aceea, nu de dragul lor, ci pentru a evita moartea (sau cel puțin pentru a domoli frica de moarte). Este o decizie rațională.[82] Dar cum va trebui pusă în practică o asemenea decizie rațională? Din moment ce oameni diferiți sunt mânați de pasiuni diferite, ei

81. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, București, 2013, tr.: Mona și Sorin Antohi, p. 54.

82. Vezi, de exemplu, David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford, 1986, sau David Gauthier, *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1990.

vor ajunge la noțiuni diferite de bine și de rău. Și, din moment ce ei sunt egali, cine va fi arbitrul?

Aici intră în scenă noul compromis. Rațiunea, rațiunea instrumentală aflată în serviciul voințelor individuale, rațiunea „născută din necesitate", vine cu o soluție inteligentă – cu o nouă formă de compromis.[83] În absența oricărui teren comun în afara fricii de moarte, fiecare om *îi promite* oricărui alt om „*să renunțe la acest drept asupra tuturor lucrurilor și să se mulțumească cu atâta libertate față de alți oameni câtă le-ar acorda el celorlalți față de sine*" (L, I, XIV, 5, p. 100; sublinierea în original). Faptul că Hobbes înțelege acest legământ sau contract drept o promisiune reciprocă (un com-promis) este dincolo de orice îndoială, de vreme ce petrece ceva timp explicând că „promisiune" înseamnă, în primul rând, contract. Când ambele părți „pot contracta acum pentru a îndeplini lucrul respectiv mai târziu [...], ducerea la îndeplinire este numită *ținere a promisiunii sau făgăduință*" (L, I, XIV, 11, p. 103; sublinierea în original).

„Semnele contractului sunt *fie explicite*, *fie prin inferență*. Explicite sunt cuvintele rostite înțelegând ceea ce acestea semnifică, iar aceste cuvinte sunt fie la timpul *prezent*, fie la *trecut*... fie la *viitor*... cuvinte la timpul viitor care sunt numite *promisiune*. [...] În contracte, dreptul se transferă [altcuiva] nu doar atunci când verbele sunt la prezent sau la trecut, ci și atunci când sunt la viitor, fiindcă orice contract este un transfer reciproc sau un schimb de drepturi; de aceea, trebuie să înțelegem că cel care nu face decât să promită (fiindcă a primit deja beneficiul pentru care promite) are intenția să-și transfere dreptul [altcuiva], căci, dacă nu ar fi permis ca vorbele sale să fie înțelese astfel, celălalt nu și-ar fi îndeplinit partea [de contract] mai întâi. Și din acest motiv, în cumpărare, în vânzare și în alte acte contractuale, *promisiunea este echivalentă cu o convenție* și creează,

83. Manent, *op. cit.*, p. 46.

prin urmare, o obligație" (L, I, XIV, 13–16, pp. 104–105; sublinierea autorului).

„Înaintea societății civile sau când aceasta este întreruptă de război", întrucât „nu există nimic care să întărească o convenție de pace", singura soluție pentru „doi oameni care nu sunt supuși puterii civile este să se pună reciproc să jure pe Dumnezeul de care se tem. Un astfel de *jurământ* este o formă de vorbire adăugată unei promisiuni prin care cel care promite declară că, dacă nu își îndeplinește promisiunea, renunță la îndurarea Dumnezeului său" (L, I, XIV, 31, p. 110). Dar „convențiile încheiate fără sabie nu sunt decât vorbe și nu au puterea de a pune pe cineva la adăpost" (L, II, XVII, 2, p. 131), iar „promisiunile reciproce, unde nu există nici o asigurare a îndeplinirii lor (ca atunci când nu există o putere civilă ridicată deasupra părților care promit) [...] astfel de promisiuni nu sunt convenții" (L, I, XV, 5, p. 114). Din moment ce Dumnezeu nu are sabie, „reiese... că jurământul nu adaugă nimic obligației", eventual o blasfemie (L, I, XIV, 33, p. 111). Ceva mult mai demn de încredere trebuie să fie construit, o putere care să fie recunoscută de toată lumea.

„Singurul mod de a institui o astfel de putere comună" plecând de la această mulțime nedemnă de încredere, singura manieră de a reconcilia Unul și Multiplul, cum se exprimă Lucien Jaume în termeni politici, „este acela de a conferi întreaga putere și forță unui singur om sau unei singure adunări de oameni care să reducă toate voințele lor, printr-o majoritate a vocilor, la o singură voință" (L, II, XVII, 13, p. 134).[84] Aceasta este „generarea" nu numai a „acelui mare Leviatan, sau, mai curând (pentru a vorbi cu o mai mare reverență), nașterea acelui *Dumnezeu muritor*", ci și a acelui Suveran care devine un *Compromissarius* absolut (L, II, XVII, 13, 14, p. 135). Dacă oamenii

---

84. Lucien Jaume, *Hobbes et l'état représentatif moderne,* Presses Universitaires de France, Paris, 1986, în special ultimul capitol.

nu acceptă acest nou legământ, „dacă părțile aflate în dispută nu convin reciproc să se supună judecății unui al treilea, sunt mai îndepărtate ca oricând de pace. Acest al treilea, a cărui judecată o ascultă, este numit *arbitru*. Prin urmare, o altă lege naturală este cea conform căreia *cei care se află în dispută să-și supună dreptul judecății unui arbitru*" (L, I, XV, 30, p. 122).

Deși acest nou fel de compromis are anumite asemănări cu forma clasică a compromisului, el este deopotrivă radical diferit. Nu se petrece între două părți, ci între fiecare om și toți ceilalți. O astfel de generalizare a compromisului nu presupune nici un pericol, din moment ce am văzut că toți oamenii sunt egali de la natură, iar superioritatea noului *compromissarius* este indiscutabilă, din moment ce el este obținut prin compromis. Dacă înainte de încheierea acestui contract nu se putea avea încredere în nimeni, acum acest Arbitru forțează pe toată lumea să-și țină cuvântul datorită puterii sale suverane. Autoritatea lui nu este limitată la o înțelegere anume, pentru că „nu este îndeajuns pentru siguranța oamenilor, care ar trebui, conform dorinței acestora, să dureze toată viața, ca ei să fie cârmuiți și călăuziți de o singură judecată pentru o perioadă limitată" (L, II, XVII, 5, p. 133). Se poate folosi de această putere în orice moment, așa cum consideră potrivit pentru pacea și securitatea comunității civile. Mai mult, această autoritate și această putere de a reîntări contractul este rezultatul (nu precondiția) noului compromis. Meritele și chiar forma acestui suveran (poate fi un om sau pot fi mai mulți) nu au nici o importanță. „Căci, prin această autoritate acordată lui de către fiecare persoană individuală din comunitatea civilă, el dispune de atât de multă putere, încât, prin spaima provocată de aceasta, este capabil să modeleze voințele tuturor în vederea păcii din interior și a ajutorului reciproc împotriva dușmanilor din afară" (L, II, XVII, 13, p. 135).

Unitatea Suveranului înțeles ca Arbitru (sau *compromissarius*) – o unitate reafirmată încontinuu de Hobbes, în special

în capitolul XVI – este asigurată prin virtutea reprezentării. Din moment ce oamenii sunt cu toții egali în mod abstract, nu există comunități mai mici ca să-și aleagă propriul *compromissarius*. Unitatea acestui *compromissarius* este esențială pentru teoria lui Hobbes. „A *personifica* înseamnă *a juca un rol* sau *a se reprezenta* pe sine sau pe un altul. Iar despre cel care îl reprezintă pe un altul se spune că poartă persoana aceluia" (L, I, XVI, 3, p. 126). Pentru că reprezintă fiecare individ, el reușește să creeze un Unu dintr-o Mulțime. Ceea ce a precedat contractul, adică poporul conceptualizat ca întreg, devine acum *rezultatul* contractului. Numai prin reprezentare poate o mulțime deveni o entitate politică – o comunitate civilă. „O mulțime de oameni devin o singură persoană atunci când sunt reprezentați de un singur om sau de o singură persoană, prin consimțământul fiecăruia dintre cei care alcătuiesc acea mulțime. Căci *unitatea* reprezentantului face ca persoana să fie *una*, iar nu *unitatea* celor reprezentați. Iar reprezentantul este cel care poartă persoana [celor reprezentați] și nu poartă decât o singură persoană. *Unitatea* în privința mulțimilor nu poate fi înțeleasă altfel" (L, I, XVI, 13, p. 128).

Dar asta este exact ceea ce face Suveranul – poartă persoana fiecărui individ care încheie contractul. Acțiunile lui sunt, prin urmare, și acțiunile celui reprezentat. Deciziile lui, oricare ar fi acestea, sunt și deciziile reprezentaților. Ei nu se pot plânge de nimic. Din moment ce ei „decid" fiecare lege, nu mai există nimic de decis, în afară de cum să-și ducă viața în domeniul reglementat de lege. „Nu înțelepciunea, ci autoritatea este cea care face legile", sau, după cum se exprimă chiar în *Leviatan*, „*Autoritas, non Veritas facit Legem*" („Autoritatea, nu Adevărul, face Legea").[85] „De aceea, voința Suveranului devine ceea ce determină binele și răul pentru fiecare subiect individual. Asta

85. Hobbes, „A Dialogue", în *A Dialogue between a Philosopher and a Student*, ed. cit., p. 10.

nu pentru că suveranul ar poseda vreo cunoaștere specială a Binelui și Răului, ci doar pentru că el, și numai el, posedă prin contractul social dreptul de a dori în această privință."[86] Pentru a păstra compromisul și a rezolva disputele inutile, nu există alți *compromissores*, alți judecători și alți arbitri. Din această perspectivă cel puțin, „Suveranul lui Hobbes este o figură de nedisputat și care nu poate fi compromisă"[87]. Paradoxal, această figură ce nu poate fi negociată prin compromis este necesară pentru a justifica compromisul ca fiind singura practică politică admisibilă pentru a evita violența.

„Conceperea binelui de către Hobbes ca pe o chestiune de voință care se sprijină pe dorință livrează temeiul necesar pentru realizarea compromisului. Dacă, în loc să opună unii altora seturi de idei contradictorii pentru a le supune unei corecții mutuale prin intermediul rațiunii, oamenii opun seturi de dorințe în vederea reconcilierii, atunci compromisul este, în mod evident, o soluție mult mai de dorit pentru rezolvarea conflictelor. Trecerea de la arbitrul autoritar al lui Hobbes la compromis văzut ca soluție a disputelor necesită o perspectivă diferită cu privire la ce anume sunt oamenii dispuși să sacrifice pentru a evita conflictul fizic deschis."[88]

Dar implicațiile, după cum sugerează Devine, nu se opresc aici. Odată ce indivizii acceptă ideea de a fi reprezentați de un suveran în calitate de indivizi, ei acceptă și ideea delegării individuale a drepturilor lor politice. Gradul până la care vor fi delegate și condițiile în care se va face această delegare sunt numai de importanță secundară. În orice caz, procesul de legiferare și cel decizional care privesc binele comunității nu mai sunt nici preocuparea, nici datoria lor. Atât timp cât suveranul sau arbitrul nu interacționează cu binele privat, nu există nici

86. Devine, „Hobbes", ed. cit., p. 64.
87. *Ibid.*, p. 68.
88. *Ibid.*, p. 69.

un lucru pentru care să fim preocupați. Din perspective diferite, Pierre Manent și Lucien Jaume ajung la aceeași concluzie[89]: teoria lui Hobbes stipulează o distanță fără precedent între viața politică și cea privată. Dacă pentru antici, pe urmele lui Aristotel, participarea la viața polisului era condiția împlinirii personale, iar pentru omul medieval, îndeplinirea rolului în societate era, în același timp, și împlinirea datoriei sale ca membru al corpului politic, asemenea exigențe și „datorii" nu mai pot fi găsite în noua versiune a reprezentării politice. Există „o diviziune a muncii între «politică» și «viață»"[90]. Există oameni care au grijă de viețile lor și există *compromissores* profesioniști care să aibă grijă de problemele politice, așa cum a spus mai târziu T.V. Smith. Dar această „*division du travail*", deși rezolvă anumite probleme, creează altele. „*Distincția* dintre societate civilă *și* stat și *joncțiunea* lor prin ideea de reprezentare amorsează o oscilație naturală între două extreme: «dispariția» statului și absorbția sa de către societatea civilă, pe de o parte, absorbția societății civile de către stat, pe de altă parte."[91]

Pe Hobbes nu îl interesa însă în mod deosebit. Dacă nu este susținut de instituirea unui suveran, contractul său social (un termen pe care el nu îl folosește efectiv) valorează foarte puțin sau nimic: dacă nu există suveranul sau arbitrul, nu se poate avea încredere că oamenii își vor ține promisiunile. De aceea,

89. Ne putem întreba și putem specula pe bună dreptate de ce teoreticienii francezi (mă gândesc deopotrivă la Pierre Rosanvallon sau Cornelius Castoriadis) par mult mai conștienți de tensiunile care există între reprezentarea politică a indivizilor și așa-zisa suveranitate populară, dar, pentru moment, o astfel de problemă se află dincolo de scopul acestei cercetări. Pentru moment, mă voi limita să spun că este posibil ca Revoluția Franceză să fi expus, din motive la care am făcut doar aluzie, un contrast mult mai puternic între aceste seturi de concepte decât o făcuse Revoluția Engleză cu un secol înainte.

90. Jaume, *Hobbes et l'État*, ed. cit., p. 227.

91. Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, ed. cit., p. 56.

două „mișcări" distincte, compromisul fiecăruia cu fiecare și instituirea unui suveran împuternicit cu drepturile indivizilor, sunt aduse într-o singur loc. Așadar, în ciuda faptului că Hobbes accentuează unitatea corpului politic nou creat, el nu discută realitatea lui în mod independent (dacă, dintr-un motiv oarecare, suveranul dispare, poporul revine la starea de natură și, prin urmare, la starea de război al tuturor împotriva tuturor). Astfel, Locke este autorul spre care va trebui să ne întoarcem pentru a înțelege mai bine societatea civilă pe cale să se nască.[92]

Încă o dată, a discuta sau chiar a trece în revistă toate complexitățile teoriei lui Locke ar fi imposibil. Chiar și o comparație detaliată între Hobbes și Locke ar fi dincolo de scopul acestor pagini. Mă interesează doar în ce măsură versiunea sa a contractului social diferă de cea a lui Hobbes în ceea ce privește asumpțiile de bază ale contractualismului modern. Din moment ce mulți cercetători susțin că al doilea reprezintă o îndepărtare radicală de primul, este momentul să vedem dacă, *din această perspectivă*, se susține această pretenție. Voi argumenta că nu este cazul. În ciuda diferențelor dintre ei, unele remarcabile, ambii autori împărtășesc aceleași păreri cu privire la compromis înțeles ca bază a legitimității politice și cu privire la noul sens al reprezentării. Prin aceasta nu vreau să neg că, pe termen lung, diferențele dintre filozofiile celor doi și, în special, diferențele dintre interpretările pe care le-au dat cercetătorii au avut un impact serios asupra politicii și a filozofiei politice. Ceea ce încerc să sugerez încă o dată este faptul că, în ciuda unor diferențe importante și fundamentale (atât teoretice, cât și practice), anumite asumpții, adesea ignorate, au reușit, odată acceptate, să supravie-

---

92. Sunt pe deplin conștient că pentru mulți autori „societatea civilă" nu este decât o sintagmă sinonimă cu „societate politică". Pentru a nu complica inutil discuția, nu voi discuta acum diferitele utilizări istorice ale termenului.

ţuiască fără să fi fost serios puse sub semnul întrebării până în ziua de azi.

Că Locke cunoştea opera lui Hobbes, în ciuda faptului că nu îl menţionează niciodată, este dincolo de orice îndoială.[93] Cei doi împărtăşeau, ca mai toţi englezii din aceeaşi perioadă, convingerea că „promisiunile, înţelegerile şi jurămintele sunt legăturile societăţii omeneşti“[94]. Conform lui Locke, chiar şi „societatea conjugală este alcătuită printr-un contract voluntar între un bărbat şi o femeie“[95]. La fel ca Hobbes, Locke foloseşte termenul promisiune ca un echivalent pentru contract, învoială, consimţământ şi altele asemenea (DTC, 14, 116, 122, 184, 194, 195). Cu toate acestea, există diferenţe majore cu privire la domeniul lor de aplicare. Pentru Hobbes, nimeni nu poate încheia un contract cu Dumnezeu, nici suveranul nu poate fi parte a contractului. Pentru Locke însă, lucrurile nu stau la fel, din moment ce „recunoaşteri, promisiuni şi jurăminte sunt legături care-l leagă şi pe Atotputernic“ (DTC, 195, p. 175). Pentru Hobbes, promisiunile, făcute chiar prin constrângere sau frică, sunt la fel de ferme ca orice contract. Pentru Locke, „promisiunile smulse cu forţa, fără drept“, nu pot fi considerate promisiuni. „Iar a spune că mi-am dat cuvântul [...] când îmi bag mâna în buzunar şi eu însumi îi dau punga unui hoţ care

---

93. Într-o scrisoare din 12 februarie 1673, de exemplu, un prieten al lui Locke, pe nume John Aubrey, încerca să-l convingă pe Locke, în calitatea sa de consilier al Lordului Cancelar de Shaftesbury, să intervină pentru publicarea lucrării *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, recomandând cu convingere manuscrisul. Pentru mai multe detalii, vezi Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student*, ed. cit., pp. xvii-xviii.

94. John Locke, *Scrisoare despre toleranţă*, în John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire*, Nemira, Bucureşti, 1999, tr.: Silviu Culea, p. 250.

95. John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire*, ed. cit., p. 99. Toate citatele care urmează vor fi din această ediţie, abreviată DTC, urmat de numărul paragrafelor.

mi-o cere punându-mi pistolul în piept [...] nu schimbă situația, cum nu e iertată forța și nu este drept“ (DTC, 186, p. 172). Mai mult, dacă pentru Hobbes promisiunile făcute în starea de natură nu sunt decât cuvinte, pentru Locke ele sunt perfect posibile și constrângătoare, „fiindcă nu orice contract pune capăt stării naturale între oameni, ci doar acel acord comun de a intra într-o comunitate și de a forma un corp politic“. „Oamenii pot face promisiuni și contracte între ei, dar ei rămân încă în starea naturală. Promisiunile și tocmelile pentru comerț între doi oameni pe o insulă pustie, sau între un elvețian și un indian în pădurile Americii, îi leagă între ei, deși aceștia rămân într-o stare naturală. Căci adevărul și credința aparțin oamenilor pentru că sunt oameni, și nu pentru că sunt membri ai societății“ (DTC, 14, p. 59).

Toate aceste diferențe sunt ușor de explicat dacă luăm în considerare afirmațiile diferite pe care le fac cei doi autori cu privire la starea naturală a omului și la natura și funcția contractului social. Dar ele nu au nici o importanță dacă ne referim la noua accepțiune a compromisului. Atât pentru Hobbes, cât și pentru Locke, oamenii sunt prin natură liberi și egali. Deși Locke, la fel ca Sidney, acceptă că „acest tip de egalitate nu se extinde la toate formele de activitate“ și că există inegalități legate de vârstă, naștere, virtute, merit sau chiar de pura convenție, ele nu sunt importante, pentru că nu sunt „politice“ (DTC, p. 54). Aceste inegalități (spre deosebire de cum vede lucrurile Sidney) nu ar trebui să se traducă în autoritate politică – cel puțin nu după căderea din epoca de aur.[96] Sunt tipuri diferite

---

96. Urmându-l pe Hooker, Locke este de acord că, într-o anume „epocă de aur“, înainte să se răspândească corupția peste tot pe fața pământului, asemenea distincții în privința meritului s-ar fi putut traduce în termenii autorității politice, dar asta întrucât „vârsta de aur [...] era mai virtuoasă și, în consecință, avea cârmuitori mai buni“ (DTC, 111, p. 121). Dar nu mai este cazul acum. Ca și în alte părți din *Al doilea tratat despre cârmuire*, Locke combină idei vechi și noi fără a fi foarte atent la incompatibilitatea lor.

de autoritate, în același fel în care autoritatea politică și cea paternă sunt „atât de deplin distincte și separate, construite fiind pe fundamente atât de diferite“ (DTC, 71, p. 94). Starea de natură este „o stare de perfectă libertate de a-și hotărî acțiunile și de a dispune de posesiunile și persoanele lor așa cum găsesc potrivit“ (DTC, 4, p. 53).

Într-adevăr, spre deosebire de Hobbes, Locke spune că, „deși aceasta este o stare de libertate, nu este totuși o stare de o permisivitate completă. [...] Starea naturală e cârmuită de o lege naturală care poruncește tuturor; iar rațiunea, care este această lege, îi învață pe cei care țin cont de ea că, fiind toți egali și independenți, nici unul nu ar trebui să pricinuiască rău altuia, vieții, sănătății, libertății și posesiunilor sale“ (DTC, 6, p. 54). După cum am văzut, pentru Hobbes legea nu este făcută nici prin intermediul adevărului, nici al rațiunii – ci al autorității. Pentru Locke legile naturii sunt legile rațiunii, care, ca și cum asta nu era de ajuns, sunt susținute de autoritatea lui Dumnezeu. În starea de natură, nu numai că oamenii au abilitatea de a recunoaște aceste legi, dar mai au și capacitatea de a pedepsi transgresarea lor. Cât despre Hobbes, „această lege naturală ar fi, ca și celelalte legi care privesc omul, inutilă, dacă n-ar fi nimeni în starea naturală care să aibă autoritatea să o execute“ (DTC, 7, p. 55). Este nevoie de această putere dublă – de a distinge binele de rău și de a executa pedepsele – pentru a face posibile promisiunile reciproce chiar și în starea de natură.

Și totuși, în ciuda atâtor diferențe, un moment hobbesian este inevitabil date fiind premisele de la care se pleacă.[97] Dacă fiecare om este la fel de îndreptățit ca toți ceilalți să judece ceea ce este bine și ceea ce este rău (adică să interpreteze legea naturii), cine va fi arbitrul și de unde își va lua el autoritatea? E aceeași întrebare care l-a obsedat pe Hobbes și care se pune și în legătură cu compromisul modern: „Cine va judeca?“,

97. Am împrumutat această expresie de la Pierre Manent.

adică „Cine va fi *compromissarius*?". „*Oamenii, trăind împreună, conform rațiunii, fără vreun superior comun pe pământ, care să aibă autoritatea de a judeca între ei, aceasta este exact starea naturală.* Dar forța sau o intenție de forță manifestată față de persoana altcuiva, *când lipsește un superior pe pământ la care să se poată recurge*, produce starea de război" (DTC, 19, pp. 62–63; sublinierea mea). După cum se poate vedea, în ciuda diferențelor care există între starea de natură și starea de război, ele sunt, în cele din urmă, clădite pe fundații foarte șubrede. Orice interpretare greșită a rațiunii, orice amenințare cu forța va distruge pacea în starea de natură.

Soluția, la fel ca la Hobbes, stă, desigur, în transformarea unei mulțimi într-un singur corp politic. Un singur corp politic printr-un contract încheiat în mod voluntar de fiecare, un consimțământ reciproc sau o promisiune – un com-promis – capabil să instituie, printr-un transfer voluntar al drepturilor individuale (sau a puterii de a judeca și de a redresa relele), un arbitru superior comun recunoscut ca atare de toți participanții la compromis (DTC, 15, 21–22, 87–89, 95–99, 131–132 etc.). „Aceia care sunt uniți într-un singur corp și pot apela la o lege și la o magistratură stabilite în comun, înzestrate cu autoritatea de a decide controversele dintre ei și de a-i pedepsi pe cei ce încalcă legile, *se află împreună într-o societate civilă*" (DTC, 87, p. 104; sublinierea mea). Aceste corp comun este numit câteodată „societate", alteori „popor", „stat", „comunitate" sau chiar „societate politică".

Dar care este diferența dintre o promisiune făcută în „pădurile Americii" și alta care creează o societate civilă? Nu poate fi numărul de oameni care iau parte la contract, argumentează John Simmons, și nu poate fi nici ceea ce pretinde Locke – și anume dorința existenței unui arbitru comun –, pentru că „judecători comuni cu autoritate am putea găsi și în starea de natură". „Simpla referire la o parte a acelei înțelegeri, și anume crearea unui judecător comun înzestrat cu autoritate, nu va fi

suficientă."[98] Simmons analizează pe larg ce anume a vrut să spună cu adevărat Locke când a afirmat că „toți cei aflați în starea de natură sunt lipsiți de obligațiile morale pe care le creează contractul – ceea ce numim «obligație politică»". Dar, oricât de interesantă ar fi această analiză, cred că ea ratează adevărata miză. Dacă prin contract social se înțelege, așa cum cred, un compromis generalizat, atunci Locke a spus exact ceea ce pare că a spus.

În starea de natură, unul sau mai mulți oameni pot încheia o înțelegere mutuală pentru că a ține promisiunile aparține oamenilor „ca oameni", și nu ca „membri ai societății". Dacă, să spunem, apar dispute, ei pot conveni asupra unui arbitru, ca în versiunea clasică a compromisului (ca la Pufendorf). Totuși, o astfel de înțelegere nu este un contract social, pentru că îi lipsesc ingredientele compromisului modern. Nu este generalizat astfel încât să implice mulțimi mari de oameni și se limitează doar la neînțelegeri momentane, și nu privește toate chestiunile referitoare la viața publică. Mai mult, depinde de autoritatea recunoscută a arbitrului care, în starea de natură, luând în calcul egalitatea tuturor, rămâne în permanență chestionabilă. Din acest motiv, compromisul clasic nu este sigur din trei motive, pe care Locke le explică mai departe:

„În primul rând, lipsește o lege stabilă, consecventă și știută, *acceptată și recunoscută prin consimțământul comun drept etalon al corectitudinii și incorectitudinii* și drept măsură comună pentru *rezolvarea disputelor dintre oameni.* Căci, deși legea naturală este clară și pe înțelesul tuturor creaturilor raționale, oamenii, *fiind părtinitori în privința interesului lor* și ignoranți din lipsa studierii legii, nu sunt în măsură să recunoască faptul că ea îi constrânge să o aplice în propriile cazuri.

98. John Simmons, „Locke's State of Nature", în *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Christopher W. Morris (ed.), Rowman & Littlefield, New York and Oxford, 1999, p. 102.

În al doilea rând, în starea naturală lipsește *un judecător cunoscut și imparțial, cu autoritate de a judeca toate* disputele conform legii stabilite. Căci, fiecare fiind în această stare atât judecător, cât și executor al legii naturale, oamenii fiind părtinitori cu ei înșiși, este foarte probabil ca pasiunea și răzbunarea să-i împingă prea departe...

În al treilea rând, în starea naturală *lipsește adesea puterea de a susține și de a sprijini* sentința..." (DTC, 124, p. 130; sublinierile mele).

Se poate vedea de ce compromisul clasic nu va fi suficient și de ce va trebui avansat la nivelul următor, unde autoritatea unui *compromissarius* este de nedisputat, pentru că este creată prin acordul părților și este implicată în toate disputele dintre indivizi. Nu este doar o chestiune de arbitraj, este și una de impunere a pedepsei corecte. În compromisul clasic, după arbitrajul unui *compromissarius*, părțile erau nevoite să accepte arbitrajul și pedeapsa (*poena*), în cadrul unui sistem legal deja existent. Nu există așa ceva în starea de natură, în care puterea legislativă și cea executivă sunt combinate în fiecare individ. După cum au observat mai mulți comentatori, este meritul lui Locke că a încercat să separe aceste două puteri, creând astfel premisele pentru sistemele politice moderne.[99] Această separare ridică însă o altă problemă: cine va fi suveranul? Dacă, precum la Hobbes, suveranul are atât puterea legislativă, cât și pe cea executivă, atunci problema este rezolvată. Nu se întâmplă la fel la Locke. Am putea fi tentați să spunem că este vorba de legislativ.[100] La urma urmei, după crearea societăților civile,

---

99. Locke menționează, desigur, puterea federativă. Dar, cum este de acord că ea nu poate fi separată de cea executivă și cum nu este relevantă pentru argumentele aduse, voi lăsa asta deoparte pentru moment.

100. Pierre Manent, de exemplu, observă că nu există o separare reală a puterilor la Locke, nici măcar în sensul modern de echilibrare reciprocă a puterilor, dată fiind superioritatea absolută a legislativului.

„prima și fundamentala lege pozitivă a tuturor comunităților este de a constitui puterea legislativă“ (DTC, 134, p. 135). Legislativul, subliniază el în mod repetat, este „puterea supremă“. Cu toate acestea, Locke nu pretinde nicăieri că legislativul este suveranul.

Pentru a înțelege de ce stau așa lucrurile, trebuie să fim familiari cu conceptul lockeean de suveranitate. În de obicei ignoratul *Prim tratat*, în care discută și respinge *Patriarcha*, apare și conceptul de „suveranitate“ (suveranitatea lui Adam, suveranitatea patriarhilor, suveranitatea regilor) aproape în exces, doar pentru a respinge de fiecare dată diferitele pretenții la suveranitate. Dimpotrivă, în cel de-al doilea tratat, termenul este folosit de doar câteva ori, în special în legătură cu autoritatea paternă (DTC, 61, 69, 83, 108, 115). Aici respinge din nou ideea că tatăl posedă o putere „suverană“ asupra copiilor sau un soț asupra soției sale. Singurul loc în care termenul „suveranitate“ este acceptat fără rezerve este atunci când vorbește despre puterea lui Dumnezeu asupra robilor săi și despre datoria omului de a-i asculta legile, „oamenii, fiind toți opera unui omnipotent și infinit creator înțelept, servitorii unui stăpân suveran, trimiși în lume din voința și din interesul său“ (DTC, 6, p. 54).

Suveranitatea este, așadar, pentru Locke, ca și pentru Hobbes, puterea absolută, nerestricționată de vreo limitare. Legislativul n-o poate pretinde pentru sine, în ciuda faptului că este puterea supremă a comunității, ea fiind totuși o putere restricționată: în primul rând, pentru că indivizii nu-și cedează întru totul puterea legislativă atunci când intră într-o comunitate civilă, ci numai „în măsura în care conservarea sa proprie și a restului societății o va cere“ (DTC, 129, p. 131); în al doilea rând, pentru că a) nu poate fi arbitrară, b) legile sale „nu trebuie create în ultimă instanță decât pentru binele oamenilor“, c) nu poate colecta taxe sau afecta în vreun fel proprietatea privată fără consimțământul pe care oamenii îl dau reprezentanților lor, d) nu

își poate transfera puterile altcuiva (DTC, 11). Nici nu mai trebuie spus că puterea executivă, în ciuda faptului că este acordată complet de către fiecare individ, este, în felul ei, și mai limitată decât cea legislativă (DTC, 12–14). Orice desconsiderare a acestor limitări, fie de către puteri interioare, fie de către cele exterioare, vor duce la dizolvarea guvernământului și la revenirea puterii în mâinile comunității civile (DTC, 19). Nu există întoarcere la anarhie. Comunitatea păstrează puterea de a învesti o nouă guvernare – aceasta este una dintre marile noutăți din teoria lui Locke (cel puțin prin comparație cu Hobbes), și de aceea mulți comentatori au văzut în filozofia lui un mare pas înainte. Poate că, până la urmă, societatea civilă este locul fundamental al suveranității, în măsura în care ea își încredințează puterile în mâna unui guvernământ. Dacă lucrurile stau așa, atunci teoria modernă a compromisului se prăbușește.

Dacă, într-adevăr, comunitatea este „orice colectivitate independentă, ceea ce latinii desemnau prin *civitas*" (DTC, 133, p. 134), care poate supraviețui fără probleme disoluției puterii pe care a instituit-o, înseamnă că ne-am întors, după un lung ocol, la teoriile continentale ale contractului, în care corpul social are superioritate asupra reprezentanților lui, iar reprezentarea politică rămâne de sus în jos. Trăsăturile individualiste, voluntariste ale teoriei lui Locke ar fi cel mult secundare. Aparent, singura cale de a dezmembra o astfel de comunitate este „năvala unei forțe străine care îi cucerește" (DTC, 211, p. 186). Dar acesta este un lucru în mare măsură contraintuitiv, după cum au observat mulți cercetători. „Dată fiind versiunea individualistă a contractualismului lui Locke, disoluția societății a dus la apariția unei dileme profunde, pe care, în mod oarecum logic, nu a înfruntat-o vreodată în mod deliberat și nici n-a încercat să o rezolve."[101]

101. Julian H. Franklin, „Locke on the Dissolution of Society", în Bakos, *Politics, Ideology and the Law*, ed. cit., p. 176.

Dilema poate fi formulată în termenii următori: dacă disoluția guvernării nu este urmată de disoluția „poporului", înseamnă că, în mod fundamental, comunitatea se bucură de un statut superior individului – ne întoarcem la vechea viziune medievală, corporatistă a societății, așa că liberalismul lui Locke devine discutabil, în timp ce dreptul „poporului", înțeles ca o comunitate conceptualizată, de a învesti o nouă guvernare de câte ori consideră potrivit acest lucru este păstrat intact. Dacă, pe de altă parte, dizolvarea guvernării atrage după sine dizolvarea comunității, atunci drepturile indivizilor, de dragul cărora corpul politic a fost înființat prin contract, sunt păstrate intacte (recuperate), întorcându-se în mâinile contractorilor, iar atunci poziția liberală a lui Locke este nechestionabilă. Cu toate acestea, atunci ne întoarcem în starea de natură, în care fiecare individ recapătă dreptul de a se revolta oricând consideră de cuviință, fără un superior care să judece dacă are sau nu dreptate, totul fiind redus la o chestiune de voință individuală.

Evident, nu asta voia Locke să transmită, de aici și o anumită reținere în a se confrunta direct cu această problemă. Așadar este această „comunitate civilă" o corporație, așa cum pare să sugereze limbajul unității folosit de Locke și cum afirmă explicit Julian Franklin, sau este mai degrabă un grup de indivizi?[102] Dacă este să-i comparăm pe Hobbes și pe Locke asupra acestei chestiuni, pare că Hobbes e mult mai individualist. Deși în ambele cazuri indivizii trebuie să consimtă cu privire la contractul social, pentru primul alegerea fiecărui membru pare să includă alegerea suveranului deopotrivă: „autorizez acest om sau această adunare și îi cedez dreptul de a mă cârmui pe mine însumi, cu condiția ca și tu să-i cedezi dreptul tău și să-i autorizezi toate acțiunile în același mod" (L, II, XVII, 13 p. 135). Regula majorității, care nu este altceva decât socoteala aritmetică a voințelor, intervine doar în cazul unui suveran compus din

102. *Ibid.*, p. 103.

mai multe persoane: „dacă reprezentantul este alcătuit din mai mulți oameni, vocea numărului mai mare trebuie considerată vocea tuturor. Căci, dacă numărul mai mic se pronunță (de pildă) în favoarea unui lucru, iar numărul mai mare, împotriva aceluiași lucru, atunci vor exista mai mult decât suficiente voturi negative pentru a le distruge pe cele pozitive" (L, I, XVI, 15, p. 129).

În teoria lui Locke însă, regula majorității intervine imediat ce societatea civilă a fost instituită: „fiecare om, consimțind împreună cu alții să alcătuiască un corp politic supus unei singure cârmuiri, se obligă el însuși, față de oricare membru al acestei societăți, să se supună hotărârilor majorității și aceasta să ia decizii pentru el" (DTC, 97, p. 112). El este de acord la modul general cu ideea guvernării, dar nu cu forma particulară pe care această guvernare trebuie s-o aibă (monarhie, aristocrație, democrație ș.a.). Asta va trebui să decidă majoritatea, „altfel acest contract originar, prin care alții se unesc într-o societate, nu ar mai însemna nimic și nu ar mai fi contract, dacă el ar rămâne liber ca în starea naturală" (DTC, 97, p. 112). Am putea spune că, odată ce omul lockeean este de acord cu ideea unei comunități politice, nu mai are foarte mult control asupra detaliilor. Putem să ne gândim atunci că prezumția unui corp social corporatist, autodependent, situat între indivizi văzuți ca indivizi și guvernământ are o anumită consistență.

Totuși, din ceea ce știm, luând în considerare ambiguitatea limbajului, el sugerează cu tărie că, întrucât legislativul este „sufletul care dă formă, viață și unitate comunității", atunci când „legislativul este sfărâmat sau dizolvat, urmează destrămarea și moartea", oamenii „ajungând să fie din nou în afara supunerii" (DTC, 212, p. 183). Totuși, atunci când puterea executivă preia controlul, totul este reductibil la anarhie, „oamenii devin o mulțime confuză, fără ordine și legături între ei" (DTC, 219, p. 190). După cum subliniază Julian Franklin, „în toate aceste paragrafe, la fel ca și în altele mai puțin dramatice, disoluția

societății pare să fie provocată direct de disoluția guvernării"[103]. Referitor la ceea ce este de interes pentru noi, înseamnă că, dincolo de toate diferențele izbitoare, ideile fundamentale ale lui Hobbes și Locke sunt similare. Odată ce reprezentarea este înțeleasă de jos în sus, ca reprezentare a indivizilor, prin transferul drepturilor individuale, parțial sau total, temporar sau definitiv, rezultatul este același: nu există cale de mijloc între anarhia totală și separarea integrală între o pătură de reprezentanți profesioniști și indivizii obișnuiți. Mult aclamata naștere a societății civile, înțeleasă drept cale de mijloc între politică și indivizi, s-a dovedit până la urmă un copil născut mort. Fără o guvernare capabilă să fundamenteze (la fel ca în starea de natură) funcțiile legislativă și executivă, o astfel de societate încetează să existe. Dacă această concluzie este corectă, atunci implicațiile acestui compromis modern sunt încă și mai importante decât am sugerat până acum.

Se poate argumenta că, în ciuda dovezilor care indică înțelegerea teoriei contractualiste drept o promisiune reciprocă sau un compromis generalizat, ne aflăm încă pe tărâmul speculației. Totuși, nu ne aflăm, întrucât putem găsi compromisul utilizat ca fiind un echivalent al contractului social. Născut în 1643, în Edinburgh, Scoția, Gilbert Burnet este astăzi mai degrabă o figură uitată, în ciuda faptului că dobândise o reputație uriașă în timpul vieții, în special pentru lucrarea sa *History of the Reformation of the Church in England*. Reputația i-a crescut în urma publicării postume a lucrării *History of My Own Time* (1724).[104] S-a implicat în toate controversele vremii sale, luând poziție împotriva lui James II, plasându-se astfel în tabăra whig. Ca mai toți autorii momentului, s-a folosit de o argumentare

103. *Ibid.*, p. 179.

104. Pentru mai multe detalii biografice, vezi T.E.S. Clark & H.C. Foxcroft, *A Life of Gilbert Burnet, Bishop of Salisbury*, Cambridge University Press, Cambridge, 1907.

bazată pe combinarea ideilor privind legea naturală cu cele constituționaliste. Tim Harris a observat recent că, „deși era scoțian, nu e nimic scoțian în privința liniei sale de argumentare“[105]. Dimpotrivă, apelând la o teorie contractualistă care combina argumentele filozofice și cele constituționaliste (la fel ca Sidney), el era, pe undeva, un reprezentant mai tipic pentru vremea sa decât britanicii Hobbes sau Locke.[106] Din moment ce ne interesează mai degrabă înțelegerea compromisului și a contractului în acea perioadă și mai puțin articularea filozofică a conceptelor, Burnet este mult mai relevant pentru noi decât mulți dintre contemporanii lui faimoși, cu care împărtășește asumpții de bază.

Este greu să estimăm în ce măsură Hobbes sau Locke l-au influențat pe Burnet. Scrierile primului erau disponibile, iar Burnet trebuie să fi fost familiar măcar cu o parte dintre ele, cum erau majoritatea celor din cercul lui. Scrierile lui Locke însă au fost publicate după debutul literar al lui Burnet (*History of the Reformation* a apărut în 1679, pe când *Scrisoarea despre toleranță* a lui Locke a apărut zece ani mai târziu, în 1689). Textul lui Burnet de care sunt interesat în mai mare măsură este *An Inquiry Into the Measures of Submission to the Supream Authority*, care a fost publicat într-o colecție de texte din 1688, în timp *Cele două tratate* ale lui Locke au apărut în 1690.[107] Dacă lăsăm deoparte argumentele constituționale (de la *Magna Carta* la legile trecute sub Charles I) și ne concentrăm pe partea argumentului bazată pe „drepturile naturale“, similaritatea dintre Burnet, pe de o parte, și Hobbes și Locke, pe de alta, este izbitoare. Pentru toți trei, oamenii sunt născuți liberi și egali („este sigur că Legea Naturii nu a creat diferențe și nici subordonare

105. Tim Harris, „In Search of a British History of Political Thought“, în Armitage, *British Political Thought*, ed. cit., p. 104.

106. Vezi Thompson, *Ideas of Contract*, ed. cit., p. 262.

107. Nu voi merge totuși atât de departe încât să speculez cu privire la posibilitatea ca Burnet să-l fi influențat pe Locke, din moment ce există o perioadă de timp între redactarea celor două tratate.

între oameni, cu excepția celor ale copiilor față de părinți și ale soțiilor față de soți"). „Această libertate trebuie considerată întreagă, dacă nu va fi limitată de contracte, prevederi și legi."[108]

Acesta este un punct repetat neîncetat de Burnet: din moment ce libertatea este naturală, nu trebuie să se dovedească pe sine. Legea naturală are preeminență asupra legilor pozitive. „Gradele autorității civile trebuie luate fie din legile exprese, fie din obiceiurile imemoriale, fie din jurăminte." „În toate disputele dintre Putere și Libertate, Puterea trebuie mereu dovedită, dar Libertatea se dovedește pe sine; una fiind fondată *numai* pe legea pozitivă, cealaltă – pe Legea Naturii."[109] Dacă libertatea este naturală, puterea asupra celorlalți este artificială: nu numai că trebuie *aprobată* de toți cei care sunt afectați de exercitarea ei, dar trebuie de asemenea *construită* prin contribuția tuturor. Deloc surprinzător, conservarea de sine este prima datorie a unui om liber. „Este la fel de sigur că, precum Lumina Naturii a plantat în fiecare om un principiu al Dragostei de Viață și o dorință de a o păstra, la fel principiile tuturor religiilor sunt de acord în această privință că, Dumnezeu trimițându-ne în lume, suntem obligați să păstrăm acea Ființă pe care El ne-a dat-o pe toate căile juste și legiuite."[110] Distincția dintre „just" și „legiuit" nu este accidentală. La Locke se poate face distincția dintre „reguli și forme". Însă, dacă există un pericol iminent la adresa vieții sau proprietății cuiva, atunci acel om are dreptul să încerce „să recupereze ce este al lui fie și cu prețul vătămării făptuitorilor și are dreptul de a-i face pe cei care l-au păgubit incapabili să facă același lucru în viitor,

---

108. Gilbert Burnet, „An Inquiry Into the Measures of Submission to the Supream Authority: And of the Grounds upon which it may be lawful or necessary for Subjects to defend their Religion, Lives, and Liberties", în *A collection of papers relating to the present juncture of affairs in England*, 1688, p. 2.

109. *Ibid.*, p. 4.

110. *Ibid.*, p. 3.

fie lui, fie altora“[111]. Pentru Burnet, ca și pentru Locke, proprietatea este materializarea libertății; aceasta este prima libertate care va trebui protejată *à tout prix*. De aceea, dacă regele sau funcționarii lui încearcă să crească taxele pe proprietate sau să afecteze proprietatea fără consimțământul oamenilor, ei „vor trebui considerați persoane particulare care au venit să ne invadeze și să ne tulbure“[112]. Nu cred că trebuie insistat suplimentar asupra concluziei.

O astfel de invadare a drepturilor de proprietate fără consimțământ și în disprețul legilor locului este echivalentă cu depășirea granițelor executivului și cu un atac asupra legislativului. Spre deosebire de Hobbes, dar în mare parte precum Locke, Burnet face o distincție clară între legislativ și executiv, cu legislativul reprezentând puterea supremă și cu executivul nefiind altceva decât o „procură“ acordată de legislativ. „Trebuie să considerăm că Autoritatea Supremă se află în mâinile celor care dețin puterea legislativă, și nu într-ale celor ce o au pe cea executivă, care nu mai este altceva decât o putere prin procură atunci când este separată de cea legislativă.“[113] În timp ce regele se bucură de putere executivă deplină, „cea legislativă este împărțită între el și cele două Camere ale Parlamentului“[114]. „Astfel, a nu te opune regelui ar trebui să se aplice doar puterii executive, pe când, în materie de administrare proastă a executării legii, ar trebui să fie legiuit să ne opunem acestuia; dar asta nu poate fi cu nici un chip făcută cu invadarea puterii legislative sau printr-o distrugere a guvernării.“[115]

Ne confundăm aici din nou cu pericolele pe care le presupune disoluția guvernării. Va trebui o astfel de disoluție echiva-

---

111. *Ibid.*
112. *Ibid.*, p. 7.
113. *Ibid.*, p. 2.
114. *Ibid.*, p. 7.
115. *Ibid.*, p. 9.

lată cu distrugerea societății civile (națiune, comunitate etc.), sau nu? La fel ca Locke, Burnet refuză să se confrunte cu această provocare, vorbind numai despre nevoia de „a reconstitui un Parlament Legal și Liber". Dar, cum acest lucru „este lăsat la dispoziția judecății și înțelepciunii fiecărui englez, iar disoluția guvernării echivalează cu „distrugerea națiunii", putem cu ușurință conchide că singura cale de a păstra o comunitate civilă depinde de păstrarea funcției proprii a guvernământului ei.[116] Burnet rezolvă separarea lockeeană a puterilor, pe care o îmbrățișează prin combinarea hobbesiană a societății civile și a guvernării. Deși folosește ambii termeni, este limpede că pentru el, ca și pentru Hobbes, toată lumea ar trebui să fie de acord să formeze atât o societate civilă, cât și un guvernământ care s-o protejeze. Uneori, le și combină, vorbind simultan despre Autoritate Civilă și Guvernământ Civil. Fără crearea *ab nihilo* a unui *compromissarius* acceptat de toată lumea, politica modernă nu ar fi posibilă. Iată dovada:

„Noțiunea originară *și* adevărată a societății civile și a guvernării este aceea că este un *compromis* făcut de un grup de oameni, prin care aceștia renunță la dreptul lor de a pretinde compensații, fie în privința dreptății ce și-o dispută unii împotriva altora, fie în privința războiului împotriva vecinilor lor, și înmânarea acestuia unei singure persoane sau unui corp de persoane, după cum consideră potrivit. Iar în conducerea acestei societăți civile trebuie făcută importanta deosebire între puterea de a face legile și cea de a le pune în aplicare."[117]

Toate paradoxurile și tensiunile cu care ne confruntăm azi în privința indivizilor, societății civile, comunităților politice, precum și cele dintre suveranitate, puteri și reprezentare sunt cuprinse în acest paragraf.

116. *Ibid.*, pp. 13–14.
117. *Ibid.*, p. 2.

9. CONCLUZII

Compromiterea artei compromisului – Omul unidimensional

Viața întru gândire cedează pe nesimțite locul înfruntării teribile și derizorii dintre fanatic și strigoi. — ALAIN FINKIELKRAUT, *Înfrângerea gândirii*[1]

Ne apropiem de finalul acestei lungi călătorii, iar acum suntem mai pregătiți să apreciem cât de relevant este conceptul compromisului pentru politică, deși nu în mod necesar din aceleași motive pe care le aveam în minte când am început. Cel mai provocator aspect al conceptului, cel care i-a pus în dificultate pe cei câțiva teoreticieni care s-au străduit să ia în serios acest subiect, este o anumită ambiguitate structurală. Pe de o parte, compromisul pare o abordare a politicii pe deplin potrivită într-o societate pluralistă, de unde și definirea politicii drept „artă a compromisului". Pe de altă parte, în ciuda câtorva încercări de a-i repara reputația proastă, compromisul pare să rămână mereu suspect în termeni morali, în măsura în care pare să amenințe ceva valoros din interiorul nostru. De fapt, inclusiv contextele în care apar aceste conotații diferite sugerează diferențe similare. Ocurențele pozitive indică spre un compromis exterior, obiectiv („chestiunea a fost rezolvată printr-un compromis", „au ajuns la un compromis" etc.), în timp ce ocurențele negative se raportează predominant la o sferă personală („s-a compromis pe sine", „nu-mi voi compromite reputația" etc.).

Putem înțelege acum de ce această ambiguitate nu este un simplu accident și de ce compromisul este un concept demn de luat în considerare: el nu umple doar spațiul fragil care există

1. Alain Finkielkraut, *Înfrângerea gândirii*, Humanitas, București, 1992, p. 113 (n. tr.).

între public și privat, ci și pe cel dintre reprezentarea politică și autoreprezentare. Va trebui să (re)considerăm serios posibilitatea ca liniile de tensiune dintre compromisul lăudabil și cel inacceptabil să își aibă originea nu în exteriorul, ci în interiorul individului, mulțumită jocului dintre *forum internum* și *forum externum*. După cum am văzut în capitolul 2, Chiara Lepora ajunge la concluzia că, atunci când alegem compromisul, sentimentul compromiterii morale este aproape inevitabil și nu ar trebui tratat cu superficialitate, iar asta se întâmplă pentru că în orice compromis forul interior este practic în pericol.[2] Dacă lipsește această dialectică între *forum internum* și *forum externum*, opțiunile devin clare pentru omul unidimensional: fie nu va apela niciodată la compromis, fie va apela întotdeauna, fără opreliști, întrucât nu mai este nimic de compromis.

Să ne gândim puțin la perspectiva sumbră a lui Finkielkraut. Atât dintr-o perspectivă practică, cât și dintr-una teoretică, întâlnirea dintre fanatici și strigoi se desfășoară, cu un grad tot mai mare de sofisticare, la mai multe niveluri.[3] În practică, „fanaticii", oamenii unei singure idei, se ciocnesc cu „strigoii", oamenii care nu au nici un fel de convingere. Dogmei i se opune dogma relativismului. Ambele categorii se prezintă sub diferite măști – politice, religioase, ideologice ș.a.m.d. –, iar distincția dintre omul adevărului și omul nici unui adevăr tinde să dispară. Linia de demarcație dintre fanatici și strigoi nu trece, cum ne-am putea aștepta, prin mijlocul câmpului de luptă, ci *prin inima fiecăruia*. Nici o zonă a vieții publice, nici un stat, nici un partid politic nu pare imun la amenințarea fanaticilor și a strigoilor. Luând în considerare contextul prezent, acesta s-ar putea să nu fie un accident nefericit, ci o situație inevitabilă, așa cum

2. Chiara Lepora, „On Compromise and Being Compromised", în *Journal of Political Philosophy*, 20, nr. 1, 2012, pp. 1–22.

3. Alain Finkielkraut, *Înfrângerea gândirii*, Humanitas, București, 1992, tr.: Sofia Oprescu.

pare să sugereze Chantal Delsol: „Epoca noastră rămâne paralizată într-o formidabilă situație de tipul sau/sau: odată ce subiectul descoperă un adevăr, i se dedică și îi bătătorește toate căile, mai devreme sau mai târziu va descoperi că i-a devenit complice și servitor, distrugând tot ce îi stă în cale. Pe de altă parte, dacă „se eliberează" pe sine de certitudini (de semnificație, de adevăr), se va trezi prizonierul unei existențe superficiale și narcisiste – una care, paradoxal, îl lasă expus, vulnerabil în fața oricărui nou dogmatism conjunctural."[4]

Deloc surprinzător, cele două tabere au atitudini opuse cu privire la compromis. După cum bine subliniază Avishai Margalit, dintr-o perspectivă ușor diferită, odată ce cineva va îmbrățișa versiunea economică, vidată de valoare a politicii, orice devine subiect posibil al compromisului. Dacă, pe de altă parte, se îmbrățișează o viziune religioasă, încărcată de valoare a politicii, nimic nu poate deveni vreodată obiect al compromisului.[5] Aparent, Delsol are dreptate – ne aflăm într-o situație de tipul sau/sau, în care nici o alternativă nu oferă o perspectivă roz, pentru că nici refuzul obstinat al compromisului, nici contrapartea sa – ridicarea la rangul de virtute politică – nu vin fără pericole asociate. Pare că este imposibil să evităm „atât Scylla rigidității, cât și Carybda nihilismului în privința fundamentelor"[6].

Sperăm ca, ajunși la sfârșitul acestei călătorii intelectuale, să putem privi într-o lumină nouă disputele teoretice și practice pe tema asta. Scopul acestui capitol nu este doar recapitularea principalelor descoperiri ale incursiunii noastre genealogice,

---

4. Chantal Delsol, *The Unlearned Lessons of the Twentieth Century: An Essay on Late Modernity*, tr.: Robin Dick, ISI Books, Wilmington, 2006 [2000], p. 98.

5. Avishai Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

6. Paul W. Ludwig, „Without Foundations: Plato's Lysis and Postmodern Friendship", în *American Political Science Review*, 104, nr. 1, 2010, p. 135.

dar și a arăta felul în care ele se leagă, oricât de eclectic, de anumiți autori importanți și cu anumite teme recurente ale gândirii politice, sugerând totodată căi fertile pentru cercetări viitoare.

COMPROMISUL ȘI OMUL BIDIMENSIONAL

„Dacă un om bate mai multe monede în aceeași matriță, vor arăta toate la fel, dar Regele Regilor, Cel Unic și Sfânt, binecuvântat fie numele Lui, a făcut fiecare om după chipul primului om și, cu toate acestea, nimeni nu seamănă cu aproapele lui. Prin urmare, fiecare om este obligat să spună: lumea a fost creată de dragul meu“ (Sanhedrin, IV, citat în Chantal Delsol).

Căutarea adevăratei semnificații a compromisului a început cu o trecere în revistă a principalelor puncte de controversă privind utilitatea compromisului politic. Au rezultat mai multe concluzii din capitolul 2. În primul rând, după cum a observat John Morley la sfârșitul secolului al XIX-lea, transformarea compromisului dintr-o metodă politică utilă atunci când era limitată cu înțelepciune într-un principiu al vieții publice risca să submineze simțul moral general, ceea ce presupune „o depravare a simțului politic în același timp“. În al doilea rând, încercarea de a delimita implicațiile pozitive de cele negative ale compromisului, care îl „limitau cu înțelepciune“, cum spune Morley – așa cum se regăsesc în operele unor autori precum T.V. Smith, Martin Benjamin sau Martin P. Golding –, sunt foarte greu, dacă nu imposibil, de susținut dintr-o poziție obiectivă. Ceea ce unora le pare un compromis benign este inacceptabil din punct de vedere principial pentru alții. În al treilea rând, efortul de a îmbrățișa compromisul în calitate de practică esențialmente morală, precum susține teoria lui David Gauthier, sau de a pretinde, precum Richard Bellamy, că este amoral sunt poziții care pot fi, de asemenea, serios criticate. În cele din urmă, rarele explicații care au invocat propensiunea spre compromis drept o trăsătură națională nu au nici o putere explicativă în

ceea ce privește genealogia conceptelor în contexte istorice specifice. Ceea ce poate fi constatat din toate aceste descoperiri este dificultatea de a separa sensurile morale de cele politice ale compromisului, fapt ce sugerează, la rândul lui, că nu putem înțelege compromisul în afara relației care există între public și privat.

De fapt, istoria utilizării compromisului de la romani până în secolul al XVII-lea, pe care am întreprins-o în capitolul 3, confirmă poziția specifică a compromisului la intersecția sferei private cu cea publică. Am văzut cum *compromissum* a apărut sub forma unui contract verbal, privat, prin care părțile se supuneau voluntar arbitrajului unei a treia părți, numită *compromissarius* sau *compromissor*. Totuși, deși practica a fost inițial inventată pentru a evita neplăcerile unei curți de justiție, iar *compromissarius*, spre deosebire de *judex*, nu era limitat în judecata sa de legile existente, el depindea de sfera publică, iar activitatea lui era de asemenea reglementată de ea, sferă care îi recunoștea autoritatea și impunea pedeapsa (*poena*).

În calitate de *electio*, un al doilea sens, alături de *arbitratio*, pe care l-a căpătat în Evul Mediu, *compromissum*, și-a relevat cu încă și mai multă forță potențialul politic. Folosit în principal, deși nu exhaustiv, ca mijloc de a desfășura alegeri în interiorul Bisericii, *compromissum* evita atât dificila exigență a unanimității, cât și alegerea îndoielnică bazată pe voința „majorității și a părții celei mai bune“ („*major et sanior pars*“). Fiecare grup sau comunitate își desemna cel mai de încredere *compromissarius*, iar acești *compromissores*, după deliberare, făceau alegerea finală. Dreptul recunoscut de a alege un *compromissarius* arată deopotrivă că o comunitate specifică se bucura de recunoaștere formală și de un statut formal de *universitas*, fiind asociată cu o *persona* legală. Astfel, în ciuda numărului mare de membri, existența acestor *universitas* asigura existența precondițiilor oricărui *compromissum*, asigurând egalitatea părților, în ciuda evidentei inegalități a membrilor lor.

Totuși, genealogia compromisului a evidențiat un alt fapt interesant. Începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea și continuând pe tot parcursul secolului al XVII-lea, în același timp în care francezii deveneau tot mai suspicioși cu privire la compromis, folosind termenul foarte mult cu conotații negative, englezii îl îmbrățișau aproape ca pe o virtute, utilizându-l într-un mod cât se poate de haotic. Evident, pentru a înțelege astfel de discrepanțe într-o perioadă de schimburi intelectuale intense între popoarele aflate pe cele două țărmuri ale Canalului Mânecii, trebuie să ne întoarcem la felul în care se înțelegea pe sine omul medieval înainte să apară această scindare în utilizarea compromisului. Capitolul 4 ne-a arătat importanța dialecticii uitate dintre *forum internum* și *forum externum*, formalizată undeva în secolul al XII-lea, cel mai probabil drept o consecință a existenței distincției romane dintre *lex publica* și *lex privata*.

Conform literaturii conciliare, fiecare individ are două foruri. *Forum internum* era considerat forul libertății și al autenticității. Nu există jurisdicție mundană asupra acestui for, unde singurii judecători sunt conștiința și Dumnezeu. *Forum externum*, pe de altă parte, definea individul prin apartenența sa la una sau mai multe *universitates* și, prin urmare, îl supunea autorității acestei comunități mundane: Biserica, regatul, breasla, parohia ș.a.m.d. Esențial de înțeles este faptul că jocul dintre sfera publică și cea privată nu se desfășura numai între indivizi, sau numai între indivizi și *universitas*, ci în primul rând și înainte de toate în interiorul indivizilor – o viziune cu consecințe durabile atât pentru identificarea de sine a individului, cât și pentru înțelegerea relației lui cu sfera privată. Că această dialectică a individului a precedat formalizarea ei de către Biserica Catolică este dincolo de orice îndoială.

Troels Engberg-Pedersen este printre acei autori contemporani care înțeleg importanța felului în care un om se privește pe sine și este înțeles de ceilalți pentru relația lui atât cu etica,

cât și cu politica: „Dacă gândirea vechilor greci și cea creștină au aceeași înțelegere a persoanei, iar această înțelegere își găsește expresia în etica lor și în filozofia acțiunii, atunci atacul modern asupra noțiunii de persoană nu va rămâne fără consecințe."[7]

Dacă lucrurile stau așa, atunci distincția dintre *forum internum* și *forum externum* este cea mai potrivită pentru a înțelege relația dintre privat și public. Întrucât este o diferență localizată *în interiorul* individului, ea nu poate fi evitată, ci va trebui să fie confruntată. Creștinismul a reușit nu doar să-l facă pe omul medieval pe deplin conștient de distincția dintre *forum internum* și *forum externum*, ci și să-l familiarizeze, până la punctul de normalitate, cu jocul dintre unicitate și asemănare existent între cele două foruri.

În *forum internum*, un om este unic în ochii lui Dumnezeu și are o relație personală cu divinitatea, care nu se află sub vreun alt control în afara celui al conștiinței. În *forum externum*, pe de altă parte, un om este unic pentru că îndeplinește o funcție unică în cadrul unei *universitas* mai mici (poporul, regatul, satul sau cetatea etc.) sau mai mari (trupul lui Hristos, Biserica etc.). Pe de altă parte, fiecare e la fel cu toți ceilalți, pentru că în *forum internum*, fiecare este conceput după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și posedă aceeași raționalitate, în timp ce în *forum externum* fiecare are aceeași calitate de membru.

Astfel, pentru gânditorii clasici, atât cei dinainte, cât și cei de după apariția creștinismului, omul nu poate fi înțeles ca o entitate atomizată, ci numai în relație cu ceilalți: „Cel care, din cauza suficienței de sine, este incapabil ori fără nici o nevoie de trai comunitar nu este nicidecum parte a cetății, așa că este ori o fiară, ori un zeu."[8] Insistența clasică și medievală conform

---

7. Troels Engberg-Pedersen, „Stoic Philosophy and the Concept of the Person", în *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Christopher Gill (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 110.

8. Aristotel, *Politica*, ed. cit., p. 8.

căreia viața politică trebuie desfășurată în acord cu dreptatea și trebuie să servească la dezvoltarea virtuților poate fi mai bine înțeleasă dacă se ia în considerare această dialectică care lucrează în interiorul individului. Datorită forului său exterior, omul este prin definiție o ființă politică, aparținând mai multor *universitates*, iar virtutea trebuie să-i informeze ambele foruri – forul interior, sub forma moralității private, și forul exterior, sub forma comportamentului etic. În forul exterior, politica se întâlnea cu etica, iar cea de-a doua nu putea fi concepută în afara relației cu prima.

Atât timp cât omul medieval reușea să obțină un echilibru cum se cuvine între cele două foruri, lui nu îi era teamă de compromis și nici nu îl îmbrățișa ca pe o virtute. Compromisul rămânea o unealtă folositoare, care trebuia folosită în situații excepționale. Cheia pentru a înțelege această atitudine echilibrată poate fi găsită în jocul existent între cele două foruri. Forul interior al cuiva nu putea fi reprezentat și nici supus vreunui compromis. După cum am văzut în același capitol, în ceea ce-l privea pe individ (fie el rege, magistrat sau om obișnuit), orice tip de reprezentare politică nu putea viza decât *forum externum*, niciodată întreaga persoană. Regele, papa, episcopul și magistrații erau reprezentați ca ocupanți ai funcțiilor publice. Ca membru al unei anumite *universitas*, să spunem „poporul“, orice individ era reprezentat doar în măsura în care era implicat forul lui exterior. În ambele cazuri, forul interior rămânea dincolo de posibilitățile reprezentării și își păstra un caracter descendent. Dacă regele, Stările sau parlamentele reprezentau poporul, ele reprezentau încă ceva de o natură superioară. Din moment ce nici nu se pusese vreodată problema reprezentării indivizilor, nu exista pericolul ca cineva să-și piardă unicitatea doar pentru că urma să fie reprezentat laolaltă cu ceilalți. Evident, virtutea cuiva nu putea fi reprezentată. De aceea, nu exista nici teama de compromis, din moment ce forul interior al persoanei rămânea neafectat. Astfel, mulțumită acceptării

ideii celor două foruri, accentul pus pe apartenență mergea mână în mână cu unicitatea fiecărei ființe umane. Una o asigura pe cealaltă. Cei doi poli constitutivi aveau sens numai în măsura în care fiecare îl informa pe celălalt, rămânând însă separați. Totuși, clivajul apărut în utilizarea termenului începând cu cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea a arătat faptul că seria de crize care marcaseră epoca fuseseră întâmpinate în feluri diferite pe cele două maluri ale Canalului. Balanța începuse să încline fie spre un pol, fie spre celălalt.

COMPROMISUL ȘI OMUL UNIDIMENSIONAL

> Singura libertate este libertatea funcției. Adevărata libertate a subiectului nu-și găsește locul nicăieri în domeniul privat.
>
> — CONAL CONDREN

După cum am arătat în capitolul 5, în Franța, presiunea tot mai mare asupra forului exterior, care era consecința regimului absolutist pe cale să se nască, a mărit distanța dintre cele două foruri, până când le-a făcut să se desprindă unul de altul. Atât Montaigne, cât și Charron delimitează clar cele două aspecte ale individului. Cu toate acestea, sofisticarea dialecticii medievale între unicitate și similitudine, nu numai *între* cele două foruri, ci și *în interiorul* fiecăruia dintre ele, se pierduse deja în timpul acestui proces: *forum internum* a devenit singurul loc al autenticității și unicității, în timp ce *forum externum* a ajuns să fie asociat cu conformismul orb. Sinele interior a ajuns să fie privit ca „adevăratul sine", în timp ce sinele exterior a fost redus la rolul unui simplu costum. Se năștea individualismul centripet, care ne ajută să înțelegem teama aproape obsesivă a francezilor de „a nu se compromite". După cum spune Charron, *„fiecare dintre noi joacă două roluri și are două chipuri, unul care ne este străin și este doar aparență, altul care ne aparține și este esențial pentru noi.* Este important să cunoaștem diferența dintre piele

și costum"[9]. Această prăpastie tot mai adâncă între cele două foruri are o consecință cu două tăişuri: pe de o parte, individul devine tot mai conștient de unicitatea sa și suspicios cu privire la orice încercare de a compromite această unicitate, adică forul interior; pe de altă parte, datoria cuiva în *forum externum* rămâne singura datorie politică de bază.

Dacă în secolul al XVII-lea francezii foloseau adesea termenul cu conotații negative, asta se întâmpla pentru că un *compromissum* înțeles ca *arbitratio* asupra forului interior era o întreprindere riscantă. Toate cele trei cerințe pentru un compromis clasic de succes – și anume autoritatea *recunoscută* a arbitrului de a reprezenta egal interesele ambelor părți, disponibilitatea de *a accepta riscurile* presupuse de judecata celei de-a treia părți, respectiv *egalitatea părților implicate în dispută* – au ajuns să fie puse în discuție. Deloc întâmplător, utilizarea franceză a compromisului implica, într-un fel sau altul, același *forum internum*: „nu-mi voi compromite conștiința, onoarea, virtutea sau pe mine însumi" erau toate modalități de a spune „nu voi accepta arbitrajul cuiva în privința forului meu interior, asupra a ceea ce mă face în primul rând și înainte de toate o ființă unică".

După cum am văzut, orice compromis presupune egalitatea părților, și, dacă forul interior este exclusiv conceput în termenii unicității, orice arbitraj devine suspect, creând o falsă egalitate între părți incomensurabile.[10] Mulțumită acestui individualism centripet, putem înțelege, pe de o parte, slăvirea poporului înțeles sub forma unui întreg conceptual, laolaltă cu disprețuirea „bestiei cu o mie de capete". În primul caz, „poporul" era reprezentat prin cele mai importante calități ale lui, incluzând rațiunea.

---

9. Pierre Charron, *De la sagesse*, Fayard, 1986 [1604], p. 322; sublinierea mea.

10. Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, New York, 1950, p. 222.

În cel de-al doilea, „indivizii, cu toate divergențele dintre ei, lasă numai trăsăturile lor inferioare să le fie numitor comun“[11].

Luând în considerare această scindare între *forum internum* și *forum externum* în timpul perioadei absolutiste franceze, accentul schizoid pus mai târziu de revoluționarii francezi simultan pe indivizi și participare, ca și pe coeziunea și sanctitatea întregului („*le peuple*“, „*la Nation*“ sau „*la Republique*“), începe să capete sens. În acest peisaj simplificat, nu mai este loc pentru mai multe *universitates* care să concureze asupra aceluiași *forum externum* al individului. Statul absolutist a fost distrus, dar moștenirea sa a supraviețuit sub nume noi, devenind încă și mai sensibilă la ceea ce a ajuns să fie perceput ca *universitates* concurente, după cum a observat mai târziu Alexis de Tocqueville în a sa *Vechiul Regim și Revoluția*. Cuvintele lui Le Chapelier din 1789 au rezonat în întreaga istorie modernă a Franței: „Nu mai există corporații în interiorul statului, există numai interesul particular al fiecărui individ, precum și interesul general. Nu este permis ca cineva să îndrepte cetățenii către interese intermediare, separându-i, în mod corporatist, de sfera publică.“[12]

Dacă în secolul al XVIII-lea revoluționarii francezi nu erau dispuși să se compromită, ei nu erau dispuși nici să accepte existența unei societăți civile care să funcționeze ca o punte între indivizii definiți atomistic și *universitas*-ul Națiunii. Au uitat că o punte îndeplinește două roluri: unește două țărmuri și, în același timp, le separă. Francezii nu erau pregătiți pentru așa ceva nici în teorie, nici în practică. Deși cercetările mele nu au mers atât de departe, cred că această direcție de cercetare ar putea aduce noi elemente în înțelegerea perioadei Revoluției Franceze.

---

11. *Ibid.*, p. 32.

12. Citat în Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politque français: La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris, 2004, p. 13.

Pe de altă parte, în Anglia, după cum am arătat în capitolul 6, datorită unui complex de factori pe care am încercat să-i clarific, dezvoltarea unui alt tip de individualism s-a desfășurat în paralel cu înțelegerea reprezentării ca reprezentare a voințelor individuale. Dacă în Franța distanța dintre cele două foruri s-a lărgit până când între ele nu a mai existat nici un contact, în Anglia ea s-a strâns precum pielea măgarului sălbatic al lui Balzac („*la peau de chagrin*“), până când forurile au ajuns să se confunde. Cele două foruri s-au prăbușit unul în celălalt, și astfel la finalul secolului al XVI-lea și pe toată durata secolului al XVII-lea asistăm la nașterea omului unidimensional. Dacă Condren are dreptate atunci când spune că în Anglia secolului al XVII-lea distincția dintre privat și public nu era de la sine înțeleasă, dar era acceptată mai mult sau mai puțin conștient de toți cei care populau spațiul public, asta se întâmpla pentru că granițele dintre *forum internum* și *forum externum* deveniseră fluide. Dacă în Franța individualismul centripet se concentra aproape exclusiv pe *forum internum*, în Anglia, după cum am văzut, sfera privată nu era echivalată cu un spațiu independent, ci cu o absență a drepturilor. Dacă „singura libertate“ era „libertatea funcției“, asta se întâmpla pentru că ceea ce conta cel mai mult și în primul rând era *forum externum.*[13] „Adevărata libertate a subiectului nu-și găsește locul nicăieri în domeniul privat.“[14] După cum am arătat, Hobbes demonstrase clar, atât în *De Cive*, cât și în *Leviatanul*, că o cunoaștere apropiată a *forum internum* nu avea nici o relevanță. Ceea ce se întâmpla în *foro externo* era tot ce conta. De aceea, nu exista nici teama de compromitere, iar contractele bazate pe voință au devenit temelia societății și guvernării.

---

13. Conal Condren, *Argument and Authority in Early Modern England: The Presuposition of Oaths and Offices*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 73.

14. *Ibid.*, p. 76.

COMPROMIS ȘI SOCIETATE CIVILĂ

Ceea ce face idea de societate civilă atât de atrăgătoare este sinteza sa asumată de „bine“ privat și public, precum și de deziderate individuale și sociale. — ADAM B. SELIGMAN

Asimilarea compromisului cu contractul, care a dat naștere atât societății civile, cât și guvernării, i-a făcut pe englezi să se confrunte cu o altă dificultate: din moment ce ambele sfere, atât cea publică, cât și cea privată, luaseră naștere ca rezultat al voințelor individuale, putem spune că societatea civilă e politică, sau nu? Cum poate fi menținută distincția dintre public și privat din moment ce ambele sunt creații artificiale, iar distincția dintre *forum internum* și *forum externum* fusese pierdută? Încă ne luptăm cu aceste probleme. Într-un anumit sens, noul compromis punea aceleași probleme ca cel vechi, roman. Acesta, după cum am văzut în capitolul 3, era o înțelegere verbală menită *să evite* greutățile sistemului judiciar formal, fiind însă, în același timp, *susținut* chiar de sistemul judiciar, adică de sfera publică. Noul compromis întreținea aceeași ambiguitate. Era perceput ca o metodă *politică* și *publică* ce fusese concepută pentru a proteja sfera *privată* de interferența sferei publice.

Marx avea dreptate parțial atunci când arăta că politicul este personal și arăta că „scindarea omului între public și privat“ era o trăsătură specific modernă, datorată despărțirii statului politic și societății civile.[15] De asemenea, observă corect că în vremurile medievale „vechea societate civilă avea un caracter politic direct“. După cum am văzut, a aparține uneia sau mai multor *universitates* era parte constitutivă din identitatea oricărei persoane. Familia, religia, profesia și altele asemenea „defineau în această formă relația individului cu statul, ca întreg, adică

15. Karl Marx, „On the Jewish Question“, în *Selected Writings*, David McLellan (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 54.

relația sa politică"[16]. Dar, cum nu reușește să observe această dialectică activă în interiorul individului, analiza sa eșuează, la fel și concluziile. Această dialectică între *forum internum* și *forum externum*, care informa dialectica clasică dintre unicitate și asemănare și pe cea dintre public și privat, exista încă din vremurile medievale. Omul nu era redus, așa cum au crezut Marx și discipolii lui, la dimensiunea publică sau la o *universitas*. Dacă dimensiunea politică a societății civile a fost fie abolită, fie aclamată în vremurile moderne, asta se întâmpla pentru că publicul și privatul erau fie în dezacord, fie s-au prăbușit de-a binelea.

Putem vedea acum partea ironică din toate acestea: odată externalizată, această dialectică interioară a subiectului are efecte inverse. Individualismul centripet francez și completa *separare* dintre *forum internum* și *forum externum* au dus la confuzie în relația dintre public și privat. De acum înainte, europenii se vor vedea confruntați mai des cu pretenția că sfera personală este politică. Pe de altă parte, individualismul centrifug britanic și *colmatarea* celor două foruri într-un om unidimensional, odată externalizate, au dus la o totală *înstrăinare* a politicului de elementul personal, ca o contrareacție la politizarea simetrică a sferei private.

Deloc surprinzător, dată fiind confuzia creată, soluția lui Marx pentru „individul ascuns în spatele intereselor și capriciilor personale și separat de comunitate" a fost abolirea statului și distrugerea distincției dintre public și privat.[17] Abolirea proprietății private, a familiei burgheze ș.a.m.d. au devenit pași necesari. În vremurile mai recente, anumiți reprezentanți ai multiculturalismului și ai anumitor curente feministe au abordat problema dintr-o perspectivă diferită, dar făcând aceleași confuzii între cele două foruri. O anumită trăsătură a

16. *Ibid.*, p. 62.
17. *Ibid.*, pp. 61–63.

individului – genul, etnia, religia ș.a.m.d. – devine *trăsătura* fundamentală. Mai mult, dacă pentru Marx și multiculturaliști distincția dintre public și privat va dispărea datorită absorbției privatului în sfera publică, pentru susținătorii perspectivei economice, „realiste" asupra politicii, diferența va dispărea odată cu ofensiva privatului asupra publicului. Nu mai trebuie să spun că pentru primii dorința de compromis este aproape de zero, în vreme ce pentru ceilalți compromisul se bucură de o preeminență extremă.

Evident, din pricina ambiguității sale intrinseci, în dezbaterile contemporane cu privire la existența sau inexistența unei distincții între public și privat, mulți au ajuns să privească societatea civilă ca o posibilă rezolvare a actualei crize, datorită unei prezumtive poziții intermediare între cele două. Reînviată prin anii '70 ai secolului trecut, ideea societății civile s-a dovedit suficient de ambiguă pentru a li se părea interesantă nu numai liberalilor, ci și neomarxiștilor și conservatorilor.[18] „Dialectica și tensiunea dintre public și privat, ca elemente constitutive ale societății civile", a părut suficient de atrăgătoare pentru a mobiliza energiile multor cercetători.[19] Totuși, dacă, după cum am încercat să arăt, intersecția publicului cu privatul trece prin interiorul individului, atunci societatea civilă este mai mult o proiecție distorsionată a acestei dialectici pierdute dintre cele două foruri ale individului.[20] Dacă lucrurile stau așa, atunci

---

18. Pentru o trecere în revistă a genezei și renașterii ideii de societate civilă, vezi, de exemplu, Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, Free Press, New York, 1992

19. *Ibid.*, p. 5.

20. Intuitiv, Seligman surprinde conexiunea intimă dintre dubla identitate a individului „în calitate de agent moral și de subiect fără de care nu poate exista nici o teorie convingătoare a societății civile" (p. 5). Totuși, neexistând o dialectică a individului, argumentul rămâne mai degrabă neconvingător.

felul în care percepem societatea civilă este intim legat de felul în care ne înțelegem pe noi. Mai mult, acesta rămâne din punct de vedere istoric legat de înțelegerea ascendentă a reprezentării.

COMPROMISUL ȘI REPREZENTAREA ASCENDENTĂ

Termenul „reprezentare“ este cel care, greșit înțeles, a produs atât de multă confuzie. — FRANÇOIS GUIZOT

Răspânditul sentiment de frustrare și dezamăgire experimentat peste tot în lumea democratică, atât în democrațiile mai vechi, cât și în cele mai noi, nu are nevoie, din nefericire, de prea multe dovezi pentru a-i proba existența, dar până acum nimeni nu a încercat să facă legătura dintre acest fenomen și atitudinea lipsită de compromis față de compromis caracteristică acestor societăți: aparent, se poate proceda fie „englezește“, considerând compromisul un principiu politic, fie „franțuzește“, respingându-l pe motiv că e un pericol pentru identitatea personală. Dar, după cum am văzut, nici problema reprezentării, nici aceea a compromisului nu pot fi înțelese cum trebuie dacă nu se ia în considerare și chestiunea autoreprezentării.

Pierderea încrederii în politicieni este confirmată în permanență de sondaje de opinie și se traduce în prezența redusă la vot la diferite niveluri ale procesului electoral.[21] S-a spus că această pierdere a încrederii votanților în „reprezentanții“ lor

---

21. GfK Trust Index pe 2008 și 2009 a arătat că politicienii reprezintă categoria profesională în care oamenii au cea mai mică încredere, cu o medie între 14% și 16%, mergând la limita inferioară, până la 6% (în Grecia) sau 10% (în Franța). Prin comparație, alte categorii profesionale, precum pompierii, profesorii, poștașii sau medicii, se bucură și de 80%. Chiar și avocații par să fie mai de încredere decât politicienii. În Statele Unite, procentele sunt întru câtva mai mari (21%), dar rămân cele mai mici în raport cu alte categorii profesionale. Vezi extrasele de presă ale GfK pentru 2008 și 2009.

creează o serie de probleme filozofice și morale, dar și mari pericole în funcționarea multor instituții democratice, afectând procesul decizional.[22] Eu susțin că problema este greșit pusă. Responsabil de această situație este cel puțin parțial conceptul de reprezentare, înțeleasă ca reprezentare a unor indivizi care-și deleagă drepturile și autoritatea altor indivizi sau grupuri de indivizi. Asumpția că aceasta este *singura* cale corectă de a înțelege reprezentarea este atât de adânc înrădăcinată, încât ea se perpetuează fără să fie pusă vreun moment la îndoială în media, în lumea politică și în cea academică și (poate cel mai semnificativ) în rândurile electoratului însuși.

Firește, acesta nu este singurul fel de a înțelege reprezentarea. După cum am arătat în capitolul 7, în toate versiunile franceze ale teoriei contractualiste – atât cele hughenote, cât și cele catolice – se accentuează că individul nu are dreptul la rebeliune decât în două situații: fie atunci când regele sau reprezentanții puterii, indiferent cine ar fi ei, cer abdicarea de la credință, ceea ce ar pune în pericol prețiosul for interior; fie dacă suveranul, indiferent cum ar fi definit, pune în pericol poporul înțeles ca întreg, adică în calitate de *universitas*, punând astfel în pericol forul exterior al fiecărui individ. Este remarcabil faptul că, atunci când privim mai atent, alți gânditori continentali considerați „pionieri" ai contractualismului (de la Grotius la Althusius până la Spinoza sau Pufendorf) arată aceeași neîncredere în voința indivizilor în calitate de bază a contractului ca și omologii lor francezi. Într-un fel sau altul, cu toții au făcut diferența dintre rațiune și voință, public și privat, *forum internum* și *forum externum*. Asemenea contracte rămân în mod fundamental „guvernamentale", adică încheiate între popor, înțeles

22. Vezi V.A. Braithwhite & Margaret Levi (eds), *Trust and Governance*, Russell Sage Foundation, New York, 1998; C. Offe și U.K. Preuss, „Democratic Institutions and Moral Resources", în *Political Theory*, D. Held (ed.), Polity Press, Cambridge, 1991.

ca un întreg, și conducătorii lui. Încă și mai interesant este faptul că acest contractualism „de tip vechi" s-a dovedit mai degrabă o sursă de inspirație pentru revoluții decât contrapartea lui modernă, contractul social.

Numai când dialectica celor două foruri s-a pierdut complet, iar poporul a ajuns să fie redus la un grup de indivizi unidimensionali care își deleagă drepturile reprezentanților „lor", putem vorbi la propriu de o teorie ascendentă a reprezentării. Dacă lucrurile stau așa, nu îl putem considera pe Hobbes un autor care încearcă să salvgardeze conceptul medieval de *universitas* în fața unui curent individualist tot mai puternic, ci mai degrabă un teoretician care a aplicat o ultimă lovitură modului clasic de înțelegere a individului și a relației lui cu sfera publică, schimbând direcția reprezentării.

Există însă două probleme cu acest nou mod de a înțelege lucrurile. Pe de o parte, după cum au arătat numeroși cercetători, creșterea fără precedent a distanței dintre cetățeni și viața politică efectivă a fost dublată de înzestrarea primilor cu drepturi. Oamenii capătă drepturi doar pentru a le ceda reprezentanților lor. Pe de altă parte, trecerea la doctrina ascendentă a reprezentării a dus la mutarea accentului de la rațiune pe voință. Dacă rațiunea este discutabilă, voința nu este. De aceea, dacă este să se găsească un teren ferm pentru luarea de decizii într-o societate pluralistă, care să nu fie atacabile, atunci trebuie să ne concentrăm pe voință, și nu pe rațiune. Și, cu toate acestea, conceptul de voință se dovedește la fel de problematic în situații practice precum cel al rațiunii. (Dacă vechilor greci le lipsea un termen pentru „compromis" sau pentru „reprezentare", le lipsea, de asemenea, unul pentru „voință".[23]) După cum a observat H. Frankfurt, este caracteristic pentru oameni să aibă dorințe secundare oriunde voința este informată de rațiune. Nu doar vrem lucruri, vrem, de asemenea, să vrem sau să nu

---

23. Vezi Engberg-Pedersen, „Stoic Philosophy", în *op. cit.*

vrem acele lucruri. „Dincolo de faptul că vor sau că aleg în anumite feluri, oamenii ar putea și să aleagă să aibă sau nu anumite dorințe sau să dea curs sau nu anumitor motive. Sunt capabili să vrea să fie diferiți, în privința anumitor preferințe și scopuri, de ceea ce sunt cu adevărat.“[24]

Din această perspectivă, după cum am văzut în special în capitolele 7 și 8, criticile aduse ficțiunii reprezentării voințelor sunt foarte vechi, apărând simultan sau chiar înaintea momentului în care gândirea politică britanică a început să conștientizeze ce anume este reprezentarea. Faptul că aceste critici au fost, în cea mai mare parte a timpului, amuțite sau de-a dreptul inaudibile nu ar trebui să ne surprindă, luând în considerare acceptarea covârșitoare a acestei ficțiuni nu numai printre filozofii politici, ci și printre politicieni, precum și în rândul electoratului. Luând totuși în considerare dezvrăjirea aceluiași electorat față de sfera politică formală, merită să reconsiderăm aceste critici.

La începutul secolului al XIX-lea, François Guizot pretindea deja că noțiunea modernă de reprezentare avea probleme structurale serioase. El argumenta că un guvernământ reprezentativ nu trebuie confundat cu suveranitatea poporului înțeles ca ansamblu de voințe individuale. Odată ce „rațiunea, adevărul și dreptatea“ sunt marginalizate în favoarea unui sistem bazat pe reprezentarea voințelor individuale, o astfel de organizare nu ar fi până la urmă foarte diferită de una aristocratică, pentru că „ar lega dreptul de a guverna nu de merit, ci de naștere“[25]. Odată ce individul este declarat suveran în virtutea voinței sale, nu mai contează dacă acest suveran este rege, nobil sau un om obișnuit. „Participarea la suveranitate este, în fiecare caz,

---

24. H. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, în *Journal of Philosophy*, 68, nr. 7, 1971.

25. François Guizot, *The History of the Origins of Representative Government in Europe*, tr.: Andrew R. Scoble, Liberty Fund, Indianapolis, 2002, p. 60.

rezultatul unui simplu fapt, independent de valoarea celor care aplică actul de suveranitate și de judecata celor asupra cărora este aplicat."[26] Principiul suveranității poporului, înțeles ca un ansamblu de voințe individuale, este „în mod radical fals, pentru că, sub pretextul menținerii unei egalități legitime, introduce violent egalitatea acolo unde ea nu există și nu ia în vreun fel în considerare inegalitatea legitimă"[27].

Desigur, nu credem *cu adevărat*, spune Guizot, în egalitatea voințelor ca principiu al guvernării reprezentative, altfel nu am împiedica nebunii și copiii să voteze, întrucât voințele lor nu diferă prin natură de cele ale unor indivizi maturi.[28] Credem însă că unii sunt mai înzestrați decât alții să caute și să descopere dreptatea și să protejeze interesele generale ale societății. Rațiunea, și nu voința, este cea pe care o luăm în considerare în orice alegere. Nu credem cu adevărat că singurele legi legitime pentru un individ sunt cele la care a consimțit în mod voluntar, întrucât „această axiomă nu mai lasă nici un fel de loc pentru puterea organizată". Ce se va întâmpla dacă voința mea se va schimba? „Ieri voința mea era singura sursă de legitimitate a legii; de ce ar trebui atunci ca legea să rămână la fel dacă voința mea se schimbă? Nu pot voi de mai multe ori? Drepturile asociate voinței mele se epuizează într-un singur act?"[29] A spune că individul a acceptat „în mod voit" voința majorității nu este, de asemenea, satisfăcător. Nu credem cu adevărat că o majoritate a voințelor va transforma o decizie nerezonabilă într-una rezonabilă, nici că o lege nedreaptă va deveni dreaptă, pentru că atunci nu există vreo cale de a tempera despotismul majorității.[30] „Ceea ce numim reprezentare [...] nu este o

26. *Ibid.*, p. 57.
27. *Ibid.*, p. 60.
28. *Ibid.*, p. 293.
29. *Ibid.*, p. 288.
30. Pentru poziții similare, vezi și Alexis de Tocqueville și John Stuart Mill.

mașinărie aritmetică ce trebuie să adune și să socotească voințele individuale."[31] De asemenea, nu credem cu adevărat că ne aflăm cu „reprezentantul" nostru în aceeași relație în care se află stăpânul cu servitorul său (mai degrabă invers) și nici nu credem că fiecare dintre noi poate fi realmente reprezentat în mod egal de același individ sau grup de indivizi, pentru că asta ar nega tocmai individualitatea și unicitatea la care pretindem că ținem atât de mult.

Așadar de ce să rămânem la un model de reprezentare în care nu credem de fapt, încercând să îmbunătățim un lucru care, evident, a fost construit de la început pe baze șubrede? În ultimii ani, ideea reprezentării indivizilor a ajuns să fie iarăși pusă sub semnul întrebării dintr-o mulțime de perspective. Castiglione și Warren, de exemplu, subliniază faptul că, „din perspectiva celor reprezentați, ceea ce se reprezintă nu sunt persoanele ca atare, ci mai degrabă interesele, identitățile și valorile persoanelor"[32]. Individul ca persoană nu poate fi reprezentat, pentru că ceea ce este numit „sinele multiplu" nu poate fi redus nici la ceea ce numim „voință", nici la una dintre formele rațiunii instrumentale. Atât timp cât putem vorbi despre „eul narativ", „eul haotic", „eul slab integrat", „eul ierarhic", „euri paralele" ș.a.m.d. – adică atât timp cât individul nu știe nici măcar cum să se reprezinte pe sine –, cum poate fi atunci reprezentat acest individ de cineva care pretinde că îi reprezintă pe alții în aceeași măsură?[33] Dryzek și Niemeyer propun, cu

31. Guizot, *The History of Origins*, ed. cit., pp. 259–260.

32. Dario Castiglione & Mark E. Warren, „Rethinking Representation: Eight Theoretical Issues", prezentat la conferința cu tema regândirii reprezentării democratice, University of British Columbia, Vancouver, 2006, 13, citat în John Dryzek & Simon Niemeyer, „Discursive Representation", în *American Political Science Review*, 102, nr. 4, 2008, p. 483.

33. Vezi Joan McCarthy, *Dennett and Ricœur on the Narrative Self*, Humanity Books, New York, 2007; Jon Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Jennifer Rosner (ed.), *The Messy Self*, Paradigm Publishers, Boulder & London, 2007.

titlu de soluție, „reprezentarea discursurilor, și nu a eurilor", drept o cale pentru a întări deliberarea democratică.[34] Reprezentanții nu vor mai fi priviți ca niște reprezentanți personali, ci mai degrabă ca reprezentanți ai anumitor tipuri de discurs în care cei reprezentați cred (liberal, social democrat ș.a.m.d.). Înțeleși în acest fel, acești reprezentanți nu mai sunt „ai mei, ca individ, ci mai degrabă ai ideilor sau idealurilor pe care s-au angajat să le susțină, în timp ce eu, ca persoană, îmi mențin intact dreptul și responsabilitatea de a participa direct la dezbaterile în desfășurare.

Nu mai trebuie să spun că asemenea propuneri de reinterpretare radicală a instituției reprezentării au, la rândul lor, probleme, iar eu însumi sunt departe de a susține în totalitate vreuna din ele. Totuși, cred că acestea sunt încercări valoroase de a modifica felurile de a înțelege și de a concepe reprezentarea.[35] Reconsiderând noțiunea clasică a reprezentării descendente și a contrapărții ei moderne într-un moment în care coexistau umăr la umăr, iar victoria celei de-a doua era departe de a fi de la sine înțeleasă, sper că am oferit o perspectivă istorică asupra felului „în care am ajuns aici" și, făcând asta, sper că am stimulat nevoia de a regândi câteva dintre presupozițiile despre politică cel mai adânc sădite în mințile noastre. Dacă acceptăm distincția clasică dintre cele două foruri, putem păstra atât unicitatea și autenticitatea individului, precum și apartenența lui la una sau mai multe *universitates*, cât și posibilitatea de a fi reprezentat, *însă numai* în măsura în care este implicat *forul său exterior.*

Ceea ce astăzi pare depășit poate reprezenta mâine cheia supraviețuirii și a dezvoltării. Evoluția nu urmează o cale liniară

34. Dryzek & Niemeyer, „Discursive Representation", în *op. cit.*, pp. 481–493.

35. Vezi și David Laycock (ed.), *Representation and Democratic Theory*, UBC Press, Vancouver & Toronto, 2004.

nici în domeniul biologic, nici în cel politic. Faptul că dinozaurii au fost o specie de succes atât de mult timp nu le-a asigurat supraviețuirea când vremurile s-au schimbat. Se pare că timpurile se schimbă acum și în domeniul politic. Și uneori, în astfel de vremuri, câștigătorul pierde totul.

Din această perspectivă, cazul american oferă o șansă unică de a analiza efectele întrepătrunderii înțelegerii ascendente și descendente a „poporului" în raport cu dorința de a încheia compromisuri. Presupun că dezbaterile încinse dintre susținătorii reprezentării „virtuale" sau „reale" care au avut loc înainte de Războiul de Independență, precum și confruntările dintre federaliști și antifederaliști, ca și cele de mai târziu dintre Nord și Sud, pot fi înțelese mai bine în acest fel. Totuși, spațiul pe care ni-l pune la dispoziție acest capitol final nu permite mai mult. Acesta va fi un proiect cu totul nou, care trebuie lăsat pe mai târziu.

DAȚI COMPROMISULUI CE-I AL COMPROMISULUI...

Suntem ambivalenți în privința compromisului pentru că suntem prinși între două imagini imprecise, puternice și ireconciliabile atât în ceea ce privește politica, cât și morala. — AVISHAI MARGALIT

Dorința de a realiza sau de a nu realiza compromisuri era – și în unele privințe încă rămâne – asociată îndeaproape cu anumite moduri de a înțelege contractualismul, reprezentarea și autoreprezentarea. Ar fi însă simplist și incorect să susținem că înțelegerea poporului ca întreg conceptual este dublată întotdeauna de un refuz al compromisului. După cum am văzut, nu așa stăteau lucrurile în Evul Mediu. Oamenii pot fi egali în anumite privințe și inegali în altele. Atât timp cât compromisul privea doar aspectele în care oamenii erau egali, nu se punea problema ca cineva „să se compromită". Compromisul încetează

să fie o opțiune numai atunci când atât reprezentanții, cât și cei reprezentați percep – justificat sau nu – că identitatea grupului lor, adică valorile și principiile care „îi definesc", este amenințată. Numai atunci prima dintre condițiile compromisului, și anume egalitatea, nu mai este posibilă, pentru că distanța dintre „noi" și „ei" devine de netrecut.

Putem înțelege acum de ce, în ciuda admirației lor declarate pentru Părinții Fondatori, valorile susținute de membrii și susținătorii Tea Party aduc mai degrabă cu cele antifederaliste și confederate – drepturi ale statelor (contractul fiind înțeles ca având loc între state) și guvernământ central de dimensiuni reduse. Faptul că îl venerau pe președintele Reagan – care a spus, în mod memorabil, în 1981, că „toți trebuie să ne amintim că nu Guvernul Federal a creat Statele Unite; Statele au creat Guvernul Federal" – ne ajută să înțelegem mai bine lipsa lor de disponibilitate în a încheia compromisuri. Din motive pe care nu le putem analiza aici, susținătorii Tea Party își simt amenințată identitatea.

Pe de altă parte, alienarea protestatarilor Occupy Wall Street de „reprezentanții" lor poate fi măcar în parte consecința internalizării noțiunii de „contract social" între indivizi altfel autonomi sau egali. Lipsa unui program unificator sau chiar a unei liste clare de revendicări nu este un accident, ci o consecință firească. Dacă este să credem că fiecare individ poate fi reprezentat pe deplin, ar trebui să înțelegem că nu există politicianul care să satisfacă atât de mulți indivizi diferiți, care se identifică pe sine în moduri atât de variate. Frustrarea lor este reală, fundamentele convingerilor lor nu sunt.

Dacă aceste premise sunt corecte, atunci actuala criză a reprezentării este, de fapt, o criză a autoreprezentării.

Așadar ce arată aceste descoperiri în măsura în care este implicat compromisul ca practică politică? În capitolul 3 am trecut în revistă câteva dintre cele mai importante dispute care au avut loc cu privire la compromis, arătându-le slăbiciunile

și indicând absența unui arbore genealogic al conceptului drept o posibilă explicație pentru această slăbiciune. Acum, că am reușit să recuperăm măcar în parte această istorie, a sosit momentul adevărului: suntem mai pregătiți să înțelegem ideea general acceptată că politica este arta compromisului? Răspunsul scurt este „da, dacă prin această artă înțelegem abilitatea de a folosi cum trebuie compromisul". Cu alte cuvinte, dând compromisului ceea ce este al compromisului și politicii ceea ce este al politicii. Răspunsul mai lung reclamă totuși o altă întrebare: suntem pregătiți să deosebim conotațiile pozitive de cele negative ale compromisului nu doar în teorie, ci și în practică?

Mai întâi, oricât de mult ne-am dori să distingem compromisul personal de cel politic, orice analiză va trebui să ia în considerare ambele aspecte. Discuția inițiată recent de Avishai Margalit despre „compromisul putred" surprinde bine, deși neintenționat, faptul că nu le putem separa net. „Mă interesează, în primul rând și înainte de toate, compromisul politic, compromisul între grupuri și state, și mai puțin cel între indivizi. [...] Voi prezenta cazuri de indivizi care fac compromisuri care îi vor afecta personal foarte puternic, dar și în aceste cazuri voi privi compromisurile ca pe unele politice, făcute în numele colectivității."[36] Acest lucru pare mai ușor de spus decât de făcut. Pentru că, într-adevăr, doar câteva pagini mai încolo, după ce distinge între tabloul economic și cel religios al politicii, Margalit admite: „Nu doar politica se află în discuție în cele două tablouri, lucrurile privesc și moralitatea. [...] Suntem ambivalenți în privința compromisului pentru că suntem prinși între două imagini imprecise, puternice și *ireconciliabile* atât în ceea ce privește *politica, cât și morala.*"[37]

---

36. Avishai Margalit (2005), „Indecent Compromise, Decent Peace", în *The Tanner Lectures on Human Values*, ținută la Stanford University, mai, 4–5, 1994.

37. *Ibid.*, p. 196; sublinierea mea.

Știm și de ce se întâmplă astfel: chiar dacă cele două sunt ireconciliabile azi, ele nu au fost întotdeauna așa; și asta pentru că *dialectica* celor două foruri activă în interiorul individului s-a pierdut și a fost înlocuită de *dihotomia* exterioară a lui sau/sau, care îi preocupă atât de mult pe gânditorii contemporani. Cu alte cuvinte, individul privat a fost rupt de cel public. Dar, după cum am încercat să arăt, nici individualismul centrifug, nici omologul lui centripet, care s-au născut pentru a face față provocărilor secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, nu s-au descurcat prea bine. În ambele cazuri, jocul dintre unicitate și asemănare, existent în ambele foruri, a fost uitat. Este greu să scapi de ceea ce te temi cel mai tare. De aceea, putem spune că Avishai Margalit are dreptate, deși nu tocmai pentru motivele corecte.

Astfel, și dintr-o perspectivă mai practică, această concluzie ne forțează – după cum spusese John Morley cu mai bine de un secol în urmă – să evităm să ridicăm compromisul de la nivelul unei metode aplicabile doar ca ultim resort la acela al unui principiu. Faptul că, la o privire mai atentă, eticheta compromisului este adesea aplicată greșit este departe de a fi un accident – este rezultatul unei perspective contractualiste mai bine ancorate în lumea anglo-americană, care i-a determinat pe oameni să vadă contracte între indivizi ca indivizi chiar și acolo unde nu exista așa ceva.

Pentru moment, aceste considerații pot părea prea abstracte, pur teoretice și desprinse de „lumea reală" a politicii. De aceea, trebuie să le punem la lucru în situații concrete. Există o pletoră de exemple ale compromisului politic care ar putea fi analizate aici: situații privind Congresul american, cazul conflictului arabo–israelian, compromisurile dintre statele europene, dintre partidele dintr-un sistem pluripartinic etc. Totuși, o trecere exhaustivă în revistă nu reprezintă scopul acestui studiu și va trebui amânată pentru mai târziu. Câteva exemple vor demonstra că aceeași abordare va putea fi folosită în cazul unei mulțimi de scenarii aparent diferite.

Să privim asupra celui mai cunoscut, celui mai utilizat și mai analizat exemplu de compromis „rău" din timpurile moderne – Acordul de la München, din septembrie 1938, dintre Hitler, Chamberlain, Daladier și Mussolini.[38] Această întâlnire a fost condamnată din numeroase puncte de vedere: s-a dat dovadă aici de o lipsă de previziune, nu a fost împiedicat războiul, acordul a reprezentat o concesie făcută unui conducător agresiv, un târg obținut prin constrângere, o înșelare a încrederii ș.a.m.d. După cum am arătat în capitolul 2, aceste acuzații pot fi respinse după o examinare atentă. Problema cu deciziile politice, oricare ar fi ele, este că nu pot fi prevăzute consecințele lor și, cu toate acestea, după cum s-a exprimat Max Weber, va trebui să trăim cu ele. Dacă, argumentează Avishai Margalit, aceleași lucruri ar fi fost cerute de Walther Rathenau, în numele Republicii de la Weimar, în numele dreptului germanilor sudeți la autodeterminare, compromisul ar fi fost considerat cel puțin acceptabil, dacă nu chiar demn de laudă. De aceea, conchide el, Acordul de la München este „un compromis putred, dar nu este putred din pricina conținutului său, ci pentru că Hitler a fost cel care l-a semnat". Cum așa? Spre deosebire de alți autori contemporani, care au privit compromisul exclusiv dintr-o perspectivă „obiectivă", Margalit înțelege mai degrabă intuitiv că persoana care este angajată într-un compromis contează la fel de mult precum comunitatea sau sistemul pe care le reprezintă. Așadar nu conținutul compromisului trebuia învinuit, nu o eroare de judecată politică, ci *tot ceea ce era și reprezenta Hitler*, lucru care era deja destul de evident la sfârșitul anilor '30 ai secolului trecut: răul radical. De aceea putem spune că acest „compromis cu Hitler a fost cu o persoană care submina moralitatea însăși"[39].

---

38. Pentru anumite considerații moderne privind compromisul, vezi literatura discutată în capitolul 2.

39. Margalit, „Indecent Compromise", în *op. cit.*, p. 194.

Astfel, putem înțelege mai bine de ce compromisul lui Chamberlain a fost putred. Concentrându-se exclusiv pe asemănare și pe egalitatea asumată în *forum externum* – atât Hitler, cât și Chamberlain erau, înainte de toate, reprezentanții a două state europene suverane și se presupunea că amândoi acționau într-un sistem diplomatic mai larg și acceptat în mod convențional –, el a desconsiderat inegalitatea evidentă care afecta ambele foruri. Chamberlain și Hitler reprezentau sisteme politice profund diferite. Mai mult, Hitler se prezenta pe sine ca reprezentantul întregului popor german, întruparea spiritului său (*Geist*). De aceea, pentru el compromisul era doar un cuvânt gol, bun numai pentru a-i înșela pe ceilalți. Pe de altă parte, Chamberlain era (după cum admisese și adversarul său, Churchill) o ființă în mod esențial onestă. Nu era neapărat un susținător al compromisului, dar, din moment ce se privea pe sine însuși ca pe un oficial aflat într-o misiune, a preferat să adopte o perspectivă mai practică în chestiunea de față. După cum știm însă, a fi practic nu duce întotdeauna la rezultatele scontate: Chamberlain a ajuns să compromită atât națiunile democratice pe care le reprezenta, cât și pe sine însuși.

Să analizăm încă un exemplu evident: de ce sunt compromisurile aproape întotdeauna imposibile în cazul conflictelor interetnice și interreligioase? De ce conflictul arabo–israelian sau cel bosniac s-au dovedit imposibil de rezolvat prin compromis? A spune, precum Margalit, că ele implică o anumită perspectivă religioasă asupra politicii, oricât de exact ar fi, nu ne va duce prea departe. Răspunsul este încă și mai direct: aceste conflicte sunt percepute de grupurile implicate ca o amenințare la adresa identității lor. Voi repeta: a face un compromis înseamnă a accepta egalitatea cu cealaltă parte și a accepta totodată un arbitraj care ți-ar putea pune în pericol chiar și identitatea. Compromisul presupune recunoașterea celuilalt ca entitate care este îndreptățită la propriile pretenții. Conferă legitimitate. Atât timp cât această identitate este percepută în termeni

religioși, etnici, rasiali sau alții asemenea, în mod evident astfel de cerințe sunt imposibil de realizat. În ambele foruri, unicitatea este cea amenințată atunci când sunt implicați ceilalți, și nu similitudinea.

„Un nucleu de compromisuri politice sângeroase presupune dispute care implică mai mult decât interese mărunte. Pe lângă interese, implică de asemenea principii și idei (morale, politice, estetice, religioase). Ceea ce se negociază în dispute atât de serioase, dincolo de interese, este uneori chiar identitatea părților aflate în dispută. *Prin identitate nu înțeleg reputația în ochii celorlalți, ci modul de autoidentificare.* Un compromis serios nu înseamnă doar recunoașterea intereselor celorlalți, ci și autoidentificarea. Acesta este probabil sensul în care mareșalul Pétain a fost acuzat la proces: că, atunci când a încheiat armistițiul său cu naziștii, a compromis identitatea istorică a Franței."[40]

Încă o dată, Margalit are dreptate, dar acum putem înțelege și de ce. Faptul că acestea sunt considerate „compromisuri sângeroase" funcționează ca o lentilă care le arată esența. Liderii politici implicați în astfel de dispute nu sunt reprezentanți ai popoarelor lor în sensul ascendent pe care îl considerăm de la sine înțeles. Ei nu reprezintă indivizi – atunci compromisul ar fi aproape natural. Ei reprezintă „poporul" sau își reprezintă „organizațiile" ca pe niște comunități conceptuale definite de etnicitate, religie, naționalitate ș.a.m.d. Mandatul lor de reprezentare, indiferent cum a fost obținut (alegere, numire), vine de sus și e, într-un anumit sens, imperativ, fie implicit, fie explicit. Faptul că mareșalul Pétain a fost ales de o majoritate sau a fost mai mult sau mai puțin numit să reprezinte *La France* este la fel de irelevant din acest punct de vedere acum ca și atunci. Dacă asemenea reprezentanți compromit ceea ce sunt desemnați să reprezinte, ei compromit atât identitatea grupului ca atare, adică întruparea rasei, etnicității ș.a.m.d., cât și pe ei înșiși.

---

40. *Ibid.*, p. 203; sublinierea mea.

Dar, dacă este imposibil compromisul în asemenea situații, cum se face că relațiile franco–germane au depășit această fază sau, pentru a folosi un alt exemplu, cum se face că tensiunile româno–maghiare care au izbucnit în 1990 nu au dus la o „iugoslavizare“ a României, așa cum au prezis analiștii politici la acel moment? Ce s-a întâmplat în aceste cazuri și în altele nu? Răspunsul, bănuiesc, se referă din nou la autoidentificarea care a avut loc în *forum externum* și care a afectat ceea ce s-a întâmplat în *forum internum*. Nu *universitates* s-au schimbat: francezii au rămas francezi, germanii au rămas germani. Românii nu au început să se identifice cu maghiarii, nici maghiarii nu au început să se privească pe sine ca români. Forul exterior însă s-a schimbat și a ajuns să fie perceput ca fiind mai mult decât pur și simplu francez, german, român sau maghiar. Odată ce francezii și germanii au ajuns să se identifice pe sine ca europeni, ca parteneri la construcția Uniunii Europene, odată ce românii și maghiarii au început *să aspire* la a se identifica pe ei înșiși și la a fi identificați în primul rând și înainte de toate ca europeni, compromisul a devenit nu doar necesar, ci și posibil. Se schimbase de fapt forul lor exterior. Dintr-o perspectivă europeană, fiecare individ era sau își dorea să devină membru egal în aceeași *universitas* mai largă. Identitatea de sine nu mai era amenințată. Oamenii pot fi inegali la un anumit nivel și egali la un altul. Iar în dimensiunea în care oamenii se simt egali (în acest caz, dimensiunea europeană), ei pot încheia compromisuri fără a se compromite.

Aceste exemple indică două lucruri: în primul rând, faptul că forul exterior nu este un dat, ci se poate schimba. După cum am văzut, și omul medieval aparținea mai multor *universitates* – Biserica, breasla, clasa socială ș.a.m.d. Care dintre ele era cea mai influentă în dialectica cu forul interior era, într-o oarecare măsură, o chestiune de alegere. Ce este important de subliniat în acest caz este faptul că a fi parte dintr-o *universitas* poate fi o alegere, a face parte dintr-o comunitate, *oricare ar fi ea*, nu este.

Putem alege din ce grup să facem parte, nu putem alege faptul că facem parte. În al doilea rând, trebuie să remarcăm că toate interpretările moderne care, începând cu Hobbes, susțin că singura alternativă la compromis este violența deschisă nu au susținere în realitate. De fapt, ori de câte ori vorbim despre compromis, violența nu este o opțiune. Violența nu începe acolo unde sfârșește *compromisul*, ea începe numai unde sfârșește *politica*.

Gândiți-vă la cazul luptelor acerbe din interiorul comunităților cu privire la căsătoriile între persoane de același sex sau la avort – ele sunt exemple de compromisuri la fel de dificile visceral ca acelea care implică etnicitatea, religia și altele asemenea. Ambele implică probleme de autoidentificare. Cazul disputelor politice în ceea ce privește căsătoriile gay face trecerea de la primele două exemple la următoarele și arată faptul că, departe de a fi simplă teorie, abordarea pe care o propun este deja în mare parte activă, deși cel mai adesea în mod inconștient. Ce s-a schimbat de acum câteva decenii, când homosexualitatea era un subiect tabu, până azi, când ea e acceptată pe scară largă? Cum de sunt oamenii astăzi mai dispuși să accepte „parteneriatele civile“ sau „căsătoriile gay“, rămânând totuși puțin dispuși să ajungă la un compromis politic în aceste privințe? Pentru a afla răspunsul, trebuie să revenim la vechea dialectică a individului.

Pe de o parte, îi avem pe susținătorii căsătoriilor gay – oameni care se identifică pe ei înșiși drept homosexuali și/sau susținători ai drepturilor omului, inclusiv ai dreptului fiecăruia de a-și alege partenerul indiferent de gen. Pe de altă parte, îi avem pe ceilalți (în mare parte credincioși), care, deși sunt de acord la modul generic cu drepturile omului, insistă că homosexualitatea este nenaturală, că reprezintă un păcat sau ambele. Cu toate acestea, în ciuda acestor dispute încinse, ambele părți sunt de acord cu același cadru clasic: cum se definește cineva înainte de toate și în primul rând? Ca fiind homosexual? Creștin? American? Ființă umană, la modul abstract? Dintre multele

posibilităţi care ne stau azi la îndemână, care este cea mai influentă în forul interior al cuiva? Cu alte cuvinte, care dintre *universitates* stăpâneşte cel mai mult acel for?

Ambele părţi sunt de acord că drepturile omului, ale oricărei fiinţe umane, nu pot fi puse la îndoială. Acesta este un lucru relativ nou, dar e unul care nu mai poate fi pus azi sub semnul întrebării. Prin urmare, nu aici se află problema. Ca fiinţe umane abstracte sau chiar în calitate de americani, la modul general, taberele ar putea ajunge la un compromis, întrucât sunt egale. Aşadar disputa nu priveşte drepturile, ci mai degrabă cuvintele şi, prin urmare, identificarea. Dacă sintagma „căsătorie între persoane de acelaşi sex" sună mai ameninţător decât „parteneriat civil", asta se întâmplă pentru că ameninţă identitatea credinciosului nu în calitate de fiinţă umană, ci de credincios. Dacă homosexualii nu sunt mulţumiţi cu „parteneriatul civil" indiferent de drepturile pe care le garantează şi insistă asupra căsătoriei, asta se întâmplă pentru că doresc dispariţia acestei distincţii. Problema care trebuie rezolvată, indiferent de preferinţele pentru o tabără sau alta, este următoarea: care este relaţia corectă între unicitate şi similitudine în interiorul celor două foruri, dar şi între ele? Evident, dacă există o relaţie funcţională în interiorul şi între aceste două perechi, atunci rămâne ceva spaţiu liber deschis manevrelor. Iar acesta este exact spaţiul în care intervine (sau ar trebui s-o facă) politica.

În cazul avortului, lucrurile sunt complicate de prezenţa unei a treia părţi: fătul. *Acesta este un compromis imposibil pentru că este un compromis inversat.* Dacă un compromis clasic necesita existenţa unei a treia părţi în calitate de arbitru, compromisul modern presupune două părţi care se ceartă cu privire la o a treia, care nu are nimic de spus. După cum au observat deja mai mulţi comentatori, acesta este unul dintre cazurile în care oamenii sunt cel mai puţin dispuşi să încheie compromisuri, pentru că priveşte sistemul lor de valori. Aşa este, nimic de zis. Dar această constatare nu ne va duce prea departe dacă nu

vom observa că în miezul problemei există mai mult decât atât. O evidentă *inegalitate* a părților este cea care face compromisul imposibil. Susținătorii *pro life* nu se identifică pe sine doar ca reprezentanți ai unui principiu, ci și ca reprezentanți ai unei a treia părți, mai exact a fătului, în timp ce militanții *pro choice*, susținători, de asemenea, ai unui principiu, neagă umanitatea fătului și (din motive evidente) nu pot pretinde că sunt reprezentanții altcuiva. Din moment ce una dintre părți reprezintă două entități, iar cealaltă se reprezintă doar pe sine, egalitatea între ele este imposibilă. Și, cu toate acestea, nimeni dintr-o țară cu un regim liberal sau democrat nu a susținut că singura alternativă la un compromis în privința avortului ar fi violența. Nu mai adaug că, din două motive, voi lăsa deoparte exemplele de crimă și de tentativă de crimă: nu numai că nu reprezintă acțiuni politice, dar sunt mai degrabă cazuri de autoidentificare patologică. Atunci când, în 2010, un bărbat a intrat cu avionul într-o clădire a Fiscului, nimeni nu s-a gândit că acțiunea lui reprezenta o alternativă la compromisul politic în privința taxelor.

Spre ce concluzii ne duc aceste considerații? Compromisul politic este posibil și de dorit în anumite situații și imposibil în altele. Până la urmă, totul se reduce la identificare, care este în mod esențial atât o chestiune politică, cât și una morală, dat fiind jocul dintre *forum internum* și *forum externum*. Dacă vom refuza cu obstinație să recuperăm această paradigmă și vom continua să existăm în interiorul paradigmei omului unidimensional, suntem sortiți să ne învârtim nu în cerc, ci într-o spirală descendentă, cu perspective înspăimântătoare.

VIITORUL COMPROMISULUI POLITIC

Cavalerismul medieval funcționa, de exemplu, în felul următor: toți membrii asociației erau egali în ceea ce privește statutul lor de cavaleri. Asta îi dădea supusului ministerial o poziție care nu avea nimic de-a face cu funcția sa și drepturi care nu proveneau de la stăpânul său. Dar aceste diferențe erau traversate de noi linii de separare, stabilite de ansamblul tuturor celor grupați împreună în calitate de egali, în acord cu drepturile și obiceiurile ordinelor cavalerești. — GEORG SIMMEL

A vorbi în era internetului despre lecții care pot fi învățate din Evul Mediu poate părea o glumă. Și, cu toate acestea, după cum am arătat în capitolele anterioare, ar fi multe de învățat dacă reușim să depășim atitudinea de falsă superioritate în raport cu ceea ce, pasămite, ar fi de domeniul trecutului. De fapt, tocmai faptul că trăim în era internetului face ca lecțiile trecutului să fie mai prețioase decât au fost vreodată. Sentimentul tot mai profund de insatisfacție în privința politicii formale, care se face simțit în toată lumea, are de-a face cu regândirea inconștientă a societății civile inițiată de rețelele informale de socializare, care, în anumite feluri, se aseamănă cu cele existente în timpurile medievale. Ambele scăpau controlului statului, deși din motive diferite. Ambele au crescut natural, nu au fost proiectate. Ambele ne obligă să regândim distincția dintre public și privat și chestiunea autoidentificării. În timp ce sfera politică formală rămâne blocată într-o paradigmă de secol XVII, o nouă societate civilă se dezvoltă, pentru că apar noi moduri de (auto)identificare. Simplu spus, o nouă înțelegere a sinelui se dezvoltă chiar sub ochii noștri.

Atât timp cât vom continua să susținem perspectiva „realistă“ conform căreia acțiunea politică nu ar trebui să se servească de compromis ca de o metodă utilă punctual, ci ca de un principiu, vom constata un sentiment tot mai profund de nemulțumire, care, cel mai probabil, se va îndrepta, ca în anii '30, spre finalități îngrijorătoare, nedemocratice și violente. Când un

clovn analfabet devine reprezentant parlamentar în Brazilia sau un partid numit „Cel mai bun partid", care batjocorește retorica partinică clasică, capătă un sprijin incredibil în Islanda, putem spune că realismul politic începe să nu mai fie realist. Prăpastia dintre politicieni și electorat crește într-un ritm incredibil și nu va fi umplută prin acrobații politice sau academice. Problemele nu se găsesc în afara indivizilor, și de aceea ele nu pot fi rezolvate prin măsuri bine țintite, dar obiective. Problemele sunt în interiorul indivizilor, în interiorul fiecăruia dintre noi, și de aceea va trebui să ne concentrăm asupra percepției subiective și a identificării de sine.

Din moment ce problema compromisului politic este intim legată de problema raportului dintre public și privat, modul în care înțelegem societatea civilă devine esențial. Cary J. Nederman are dreptate atunci când susține că obiecția lui Hegel la diferitele moduri de a plasa societatea civilă – înțeleasă aici drept tărâmul indivizilor abstracți și autocentrați – în inima politicii este „simplă într-un mod devastator": „Adevăratul copil al societății civile s-ar eschiva de la serviciul militar la cel mai mic semn de război și s-ar pune la adăpost, împreună cu ai săi și cu tot ceea ce poate lua cu el."[41] Din moment ce n-o face (sau, cel puțin, n-o face încă), înseamnă că înțelegerea politicii în primul rând ca un contract între indivizi abstracți, indiferent cât este de bine primită și de lăudată în media, rămâne un construct artificial – și la fel rămâne și înțelegerea politicii drept artă a compromisului. De aici insatisfacția.

„Nu doar că vlăstarul societății civile este mereu nesatisfăcut – oricât de mult ar avea, nu este niciodată de ajuns –, ci,

41. Cary J. Nederman, *Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John Salisbury to Hegel*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2009, p. 332, citându-l pe Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 195.

mai mult, dobândirea de bunuri palpabile devine singurul său scop și singura finalitate în viață, în detrimentul celorlalte obligații sociale, de exemplu celor față de stat. Corporația servește funcția definită de recunoaștere a valorii intrinseci a individului în calitatea lui de «individ» – doar întrucât este membru al corporației, și nu pe baza unui semn pur exterior care semnalează că a obținut ceva. Corporația este o temelie fermă pentru individul care participă la acțiunile societății civile."[42]

Nederman continuă, susținând, pe urmele lui Hegel, faptul că o corporație îi dă individului „simțul că are o voce care poate fi auzită, că poate avea, într-o anumită măsură, un impact direct asupra structurii politice a societății moderne"[43]. Cu toate acestea, insistența lui asupra reconstrucției societății civile corporatiste este, după părerea mea, prea înclinată în favoarea forului exterior. Nu *forum externum* îi lipsește omului contemporan, așa cum nu îi lipsește nici *forum internum.* Ci dialectica dintre cele două. Omul unidimensional nu există în realitate. Cele două foruri sunt încă aici. Omul are încă adâncime, este o ființă care încă aparține. Încercarea de a construi, printr-un *fiat* academic, o societate civilă corporatistă ar fi o sarcină imposibilă și inutilă. Problema, prin urmare, este una de reamintire și redobândire a sinelui. Cu alte cuvinte, este una subiectivă.

Era internetului a creat oportunități inimaginabile de regândire a societății civile și a sinelui. La începutul secolului XX, Georg Simmel nota următorul paradox: omul modern este atât de puternic individualist, atât de unic, tocmai pentru că poate alege să se identifice cu mai multe grupuri.

„Cu cât e mai mare numărul de grupuri căruia poate să îi aparțină un individ, cu atât mai puțin probabil este ca un individ să aibă exact aceeași combinație de afilieri, că exact aceleași grupuri se vor intersecta din nou în alt individ. O asemenea

---

42. *Ibid.*, p. 339.
43. *Ibid.*

multiplicitate de grupuri implică faptul că idealurile colectivismului și individualismului sunt aproximate în aceeași măsură. Comunitatea livrează o formă organizațională activităților sale și oferă în acest fel toate avantajele apartenenței la un grup. Pe de altă parte, calitățile specifice ale indivizilor se păstrează prin intermediul unei combinații de grupuri care poate fi diferită de la caz la caz.“[44]

Datorită rețelelor sociale, diferitele forme de apartenență au crescut dramatic. Cu toate acestea, o gamă nesfârșită de opțiuni poate fi totodată o binecuvântare și un blestem. Societatea civilă nu este în mod necesar întărită de o astfel de multiplicitate, în primul rând pentru că cele mai multe dintre aceste asocieri își păstrează un caracter pur instrumental. (Simmel însuși nu reușește să distingă între comunități, asociații sau grupuri.) Atunci când este confruntat cu atât de multe posibilități de asociere, individul modern se confruntă de asemenea cu o problemă conexă: el poate alege orice combinație de asociații, dar nu știe foarte bine după ce criterii să facă aceste alegeri. Libertatea de alegere în *forum externum* poate lua forma unei lipse totale de criterii. Astfel, fanaticul se poate intersecta cu ușurință cu strigoiul – ceva ce în ultimii ani am văzut tot mai des.

În secolul al XVII-lea, Aloys, un țăran din Provența, se identifica pe sine drept catolic, fiul lui..., din satul..., provensal și francez. Când venea vorba despre autoidentificare în *forum externum* și despre măsura în care era dispus să încheie compromisuri și *cu cine*, probabil că aceste comunități conceptuale erau ierarhizate în această ordine. În secolul XXI, urmașul său are mult mai multe posibilități decât avea el în ceea ce privește *forum externum*. Nu numai că poate fi toate cele de mai sus, deși probabil că le-ar ierarhiza altfel, dar se poate concepe și în

44. Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations*, tr.: Kurt H. Wolff & Reinhard Bendix, Free Press of Glencoe, London, 1955, pp. 140, 162.

alte moduri, de exemplu ca european care se bucură de subsidiile acordate de UE fermierilor francezi, ca membru via internet al Greenpeace sau ca militant Facebook pentru reforma Bisericii Catolice. Şi, cu toate acestea, nici una dintre ipostaze nu pare a fi pe deplin satisfăcătoare. El va fi frustrat în privința reprezentanților săi politici, de la președintele Sarkozy până la ultimul membru de consiliu local pentru care a votat, fără să ştie de ce se simte compromis sau alienat. El va renunța la vot sau la participarea la ședințele de consiliu local, presupunând că a luat vreodată parte la acestea din urmă, pentru că se simte mai aproape de ceilalți membri de pe internet ai Greenpeace sau de prietenii lui de pe Facebook alături de care luptă pentru reformarea Bisericii Catolice. Donează bani susținătorilor limbii provensale, cu toate acestea pagina web unde își folosește cartea de credit a fost construită în limba engleză de un imigrant polonez. Simte că e mai eficient pe internet decât la întâlnirile de consiliu local din orașul său. Se plânge de tot felul de lucruri pe internet, unde amicii săi îl ascultă în același fel în care prietenii îl ascultau pe Aloys la taverna din sat acum câteva secole.

Este dificil să spunem unde va duce această criză a reprezentării și autoreprezentării. Este perfect posibil ca o asemenea proliferare a modurilor virtuale de afiliere să producă nu doar un nou *forum externum*, dar și o nouă înțelegere a *forum internum*, precum și o nouă dialectică a unicității și asemănării în fiecare dintre ele. Nu există însă vreo garanție: este posibilă și cealaltă alternativă, mai puțin roz, în care individul se pierde în abisul căscat între strigoi și fanatici. Să ne amintim totuși: compromisul presupune arbitraj, dar și judecată.

[illegible]

[illegible]

MULȚUMIRI

Foarte mult timp (prea mult, aş spune), am crezut că pagina de Mulțumiri dintr-o carte nu e nimic mai mult decât o convenție politicoasă; asta până când am scris eu însumi una. Acum îmi este limpede – așa cum le este și altora, desigur – că această lucrare n-ar fi fost posibilă fără sprijinul câtorva oameni care merită toată gratitudinea mea.

Ar fi fost probabil mai riguros să așez persoanele cărora trebuie să le mulțumesc în mai multe categorii – oameni care m-au ajutat din punct de vedere academic, financiar, emoțional ș.a.m.d. Ar fi însă un lucru inutil, în primul rând pentru că ajutorul pe care îl primești nu vine de obicei în categorii organizate riguros, fiecare cu eticheta ei. De fapt, ceea ce-l face de nepreţuit este generozitatea fără limite care-l însoțește: nu ți se dă, îți este oferit; nu este rezultatul unui calcul rațional (deși, uneori, trebuie să fie și asta), ci vine din inimă.

Permiteți-mi, așadar, să fac un compromis care nu mă compromite. Aș vrea să le mulțumesc întâi membrilor comitetului doctoral de la Indiana University – Bloomington: Jeffrey Isaac, Russell Hanson și William Scheuerman. Fără sfaturile și fără ajutorul susținut pe care mi l-au oferit, teza mea de doctorat n-ar fi existat și, prin urmare, nici această carte. Aurelian Crăiuțu mi-a demonstrat în repetate rânduri că este posibil să îmbini critica cu încurajările și că poți fi totodată un membru al comisiei greu de mulțumit și un prieten adevărat.

În ultimii ani am beneficiat și de ajutorul altor universitari, cărora le sunt îndatorat. Le mulțumesc astfel lui Quentin Skinner, Nancy Rosenblum, Nannerl Keohane și Cary Nederman pentru comentariile și sugestiile care s-au dovedit cruciale în anumite momente ale scrierii cărții. Sper că entuziasmul lor intelectual va rămâne mereu la fel de molipsitor pe cât l-am simțit eu. De asemenea, ajutorul pe care mi l-a acordat Michael Zuckert s-a dovedit mult mai important decât ar fi el dispus

să accepte, iar revizia finală a manuscrisului la Tulane University a fost posibilă datorită sprijinului și – să îndrăznesc s-o spun? – prieteniei lui Martyn Thompson.

Pentru ediția în limba română, îi sunt în primul rând recunoscător lui Andrei Pleșu, care m-a convins că o carte care, aparent, are prea puțin de-a face cu România ar putea fi de folos (și) publicului românesc. Nădăjduiesc c-a avut dreptate. Doru Căstăian merită toată gratitudinea nu doar pentru excelenta traducere, dar și pentru c-a îndurat cu bunăvoință și promptitudine toate cârcotelile mele legate de anumite detalii. Și nu e nici măcar o umbră de convenție politicoasă când mărturisesc că atât profesionalismul, cât și căldura echipei de la Humanitas, care-a intervenit în diferite faze ale acestui proces, m-au impresionat peste poate. Iustina Croitoru, Andreea Niță și Gabriela Maaz au demonstrat, dacă mai era nevoie, că nici Porțile Orientului, *où tout est pris à la légère*, nu sunt chiar bătute-n cuie.

În cele din urmă, dar nu în ultimul rând, aș vrea să vă împărtășesc un lucru evident: cu tot ajutorul tuturor celor menționați mai sus, cartea de față n-ar fi fost terminată fără iubirea necondiționată și răbdarea soției mele, Anca. După toți acești ani, nu pot face vreun compromis în această privință. De aceea, ei îi dedic această carte, cu toată dragostea mea.

INDICE